Filosofía

Cornelius Castoriadis

Los dominios del hombre

Las encrucijadas del laberinto

gedisa
editorial

Cornelius Castoriadis

LOS DOMINIOS DEL HOMBRE

Serie: CLA • DE • MA
FILOSOFÍA

FILOSOFIA

HANNAH ARENDT	*Hombres en tiempos de oscuridad*
PAUL RICOEUR	*Ideología y utopía*
ERNEST GELLNER	*Cultura, identidad y política*
JEAN-FRANÇOIS LYOTARD	*La diferencia*
RONALD DWORKIN	*El imperio de la justicia*
CORNELIUS CASTORIADIS	*Los dominios del hombre*
KARL JASPERS	*La práctica médica en la era tecnológica*
LUDWIG WITTGENSTEIN	*Sobre la certeza*
JEAN-FRANÇOIS LYOTARD	*El entusiasmo*
JEAN-FRANÇOIS LYOTARD	*La posmodernidad (explicada a los niños)*
TZVETAN TODOROV	*Frágil felicidad*
GIANNI VATTIMO	*El fin de la modernidad*
GIANNI VATTIMO	*Introducción a Heidegger*
JACOB BRONOWSKI	*Los orígenes del conocimiento y la imaginación*
NORBERTO BOBBIO	*El problema de la guerra y las vías de la paz*
GILLES DELEUZE	*Empirismo y subjetividad*

LOS DOMINIOS DEL HOMBRE

Las encrucijadas del laberinto

por

Cornelius Castoriadis

gedisa
editorial

Título del original en francés:
Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthé II
© *by* Editions du Seuil, Paris, 1986

Traducción: Alberto L. Bixio

Tercera reimpresión, octubre de 1998, Barcelona

Derechos reservados para todas las ediciones en castellano

CREATIVE COMMONS

© *by* Editorial Gedisa, S.A.
Muntaner, 460, entlo., 1.ª
Tel. 93 201 60 00
08006 - Barcelona, España
*e-mail:*gedisa@gedisa.com
http://www.gedisa.com

ISBN: 84-7432-299-5
Depósito legal: B-40.323/1998

Impreso en Limpergraf
c/ del Río, 17 - Ripollet

Impreso en España
Printed in Spain

INDICE

PREFACIO 9

KAIROS

Cinco años después 19

KOINONIA

El régimen social de Rusia 29
El destino de los totalitarismos 50
Lo imaginario: la creación en el dominio historicosocial 64

POLIS

Una interrogación sin fin 81
La *polis* griega y la creación de la democracia 97
Naturaleza y valor de la igualdad 132

LOGOS

El descubrimiento de la imaginación 149
La institución de la sociedad y de la religión 177
La lógica de los magmas y la cuestión de la autonomía 193
Alcance ontológico de la historia de la ciencia 219

Prefacio

Publicados en 1978, *Les Carrefours du Labyrinthe* estaban constituidos por textos escritos entre 1968 y 1977 que acompañaban en el tiempo y en la temática, el volumen *L'Institution imaginaire de la société* (1964-1965; 1974). Aquellos textos lo habían preparado, acompañado y seguido; eran construcciones de diversos tipos y dimensiones que escrutaban los caminos de avanzada, cubrían los flancos y la retaguardia, al tiempo que completaban el suministro de municiones y las provisiones de la escuadra principal.

Estos textos, compuestos entre 1974 y 1985, desempeñan la misma función y tienen la misma misión respecto de dos obras que espero terminar pronto: *L'Element imaginaire* y *La création humaine*, cuya elaboración ocupa mis seminarios en l'Ecole des Hautes Etudes desde la primavera de 1980.

Tres textos que al principio yo pensaba incluir en el presente volumen y que tienen el mismo origen tuvieron por fin que quedar retenidos por falta de espacio: "Las aporías del placer", material expuesto en 1971 en el seminario de Piera Aulagnier en Sainte-Anne, y "Placer y representación", conferencia de 1976 dada en el Cuarto Grupo Psicoanalítico, constituirán el núcleo de un libro propiamente psicoanalítico. "Temps et création", una de cuyas partes había sido ya expuesta en junio de 1983 en el coloquio "Temps et devenir" de Cerisy, se ha demorado desmesuradamente en el curso de su elaboración; también ese texto deberá entrar en la lista de espera de los trabajos de futura publicación.

En cambio decidí reproducir, en la parte *Kairos* de este volumen, aquellos trabajos que representan textos de circunstancia, intervenciones mías, artículos o entrevistas concedidas a partir de 1979, textos que me parece corresponden más a las connotaciones de esta palabra griega:

> *Kairos* momento de decisión, ocasión crítica, coyuntura en que importa que algo sea hecho o dicho.

En su mayor parte estos textos formulan las posiciones políticas que hube de expresar durante ese período.* Inicialmente yo pensaba situarlos al final de este volumen y disponer las partes de éste según un orden decreciente de abstracción. Pero pensándolo mejor me pareció mucho más preferible el orden estrictamente inverso. Espero que esto permitirá al lector (a veces intimidado sin ra-

* Dejé de lado sobre todo una serie de entrevistas concedidas con motivo de la publicación de *Devant la guerre*, I, París, Fayard, 1981, y las controversias que suscitó ese libro. Como esas entrevistas renovaban o desarrollaban la argumentación del caso, su contenido encontrará un lugar en el segundo volumen del libro en cuestión.

zón por los términos filosóficos) familiarizarse con un modo de pensamiento que es esencialmente el mismo frente a la cuestión de las implicaciones filosóficas de la ciencia y frente a la cuestión de la democracia en el tercer mundo; también podrá el lector comprobar en casos concretos que son pertinentes las ideas expuestas en las partes teóricas.

"Pues con razón Platón estaba perplejo y se preguntaba si el buen camino [*odos*] es aquel que parte de los principios [*arkhai*] o aquel que va hacia los principios." Esta observación de Aristóteles sobre lo que es el buen camino, la buena vía de la indagación — sobre el *odos* que da la palabra *methodos*, es decir método — puede encontrar adecuadamente su lugar aquí como lo comprobará el lector, puesto que esa "perplejidad" misma *es* mi método. A sabiendas hemos trazado el camino que habremos de recorrer y considerando los dos extremos, es decir, partiendo de los principios o dirigiéndonos hacia los principios.

Con todo eso, un bosquejo esquemático de esos principios o, mejor dicho, de las ideas madres, acompañado por una sumaria delimitación de las ideas ya expresadas en la historia de la filosofía, facilitará, según espero, la comprensión de los textos que siguen. Este es el bosquejo:

Creación. En el ser (en lo que es, *to on*) surgen *otras formas*, se establecen *nuevas* determinaciones.

Lo que cada vez (en cada "momento") es, no está plenamente determinado, es decir no lo está hasta el punto de excluir el surgimiento de *otras* determinaciones.

Creación, ser, tiempo van juntos: ser significa por-ser, tiempo y creación se exigen recíprocamente.

Ninguna relación con la "creación" teológica que en general ha sido seudocreación. En primer lugar, lo Mismo de una vez por todas (o el milagro fulgurante después del cual todo entra en el orden de la repetición). Luego, esta seudocreación es imitación. El demiurgo del *Timeo*, productor que imita a *más no poder* (este es el rasgo griego en Platón), el paradigma que tiene ante los ojos lo viviente eterno a cuya imagen aquél fabrica, compone el mundo, al cual da forma. En lo esencial (y en la medida en que ella quiso ser "racional"), la teología cristiana se ajustó a esto en un acuerdo (que por lo demás es también un malentendido) con el Génesis que sólo conoce a un Dios *formador*, no un Dios creador *ex nihilo*.

La teología no dejó de seguir siendo así hasta Duns Escoto, tal vez el único innovador filosófico importante desde los griegos. La creación se convierte entonces en algo radicalmente arbitrario

ninguna "razón" puede ser motivo de la voluntad divina

desconectada de todo, de una sola pieza y por eso mismo íntegramente incomprensible

(en *Exilio* figura una sola y larga proposición, sin cesura, y por siempre ininteligible)

pues ¿ qué podría impedir a Dios hacer un mundo en el cual no son válidos los axiomas de Peano (simple juego de niños), sino en el cual los

axiomas de Peano son válidos y entonces 2 + 2 = 5 ?

Pero la autoposición del ser como por-ser es posición de *determinaciones*, indefinidamente, y eso puede concebirse.

Bergson vio muchas cosas y las vio bien. Pero la "creación", siempre que se la pueda designar así, es el resultado de un "impulso vital", esfuerzo para liberarse de la materia; la centralización exclusiva en la "vida"; y la intuición que alcanza cualidades puras y sin mezcla y que se opone lisa y llanamente a una inteligencia dedicada a la fabricación y a lo cuantitativo; la falsa antinomia (hecha ingenuamente absoluta y ontológica) entre lo discreto y el contenido: todo eso y lo demás, incomprensión de la solidaridad que de una infinidad de maneras une la determinación y la creación o, en otro registro, el conjunto identitario y lo poiético.

Aun más difíciles de tratar son entonces las aporías del tiempo. En el tiempo no hay lugar para la creación más importante de todas: la de sentidos y significaciones. Hay descubrimiento de una realidad espiritual ya presente, Dios, conclusión paradójica y casi fatal de ese impulso vital prolongado en historia humana que llega por fin a la "religión dinámica". Espiritualismo de Bergson; ontología unitaria, a pesar de las apariencias; perspectiva completamente egológica (y, por lo tanto, perfectamente "clásica" para no decir cartesiana); desconocimiento radical de la creación historicosocial; ejes convergentes de su modo de pensamiento y de su mundo de pensamiento que ningún contacto tienen con el mío.

Imaginación radical: Surgimiento puro en virtud del cual, en lo cual y por lo cual la subjetividad ineliminable *es*

descubierta difícilmente y antinómicamente por Aristóteles, redescubierta y reocultada por Kant, luego,

alucinante mímica del mismo movimiento

por Heidegger en la época del *Kantbuch* y después nada y al mismo tiempo nada (nada en *Ser y tiempo*, esquizofrénicamente escrito en la misma época)

en el centro, (pero anónimo y como avergonzado) de todo el trabajo de Freud

y avergonzados también hoy todos los psicoanalistas aún cobardes que no se atreven a designar la acción de la fantasía tal como ella es

como una de las arborescencias de la imaginación radical del sujeto singular

y se empeñan en cambio en recubrir su importancia llamando imaginario lo que lleva esa designación en los manuales de psicología de los liceos o lo que es peor aun en Sartre

lo ficticio, lo especular, la imagen en el espejo, lo que no es, lo que no tiene consistencia

pero nada sería, nada habría para nosotros sin esta potencia *(dünamis) de postular para sí y frente a sí algo*

independientemente de lo que pueda ser "en sí" ese algo o *pot'estin, whatever it may be, was es immer sein mag*, y hasta:
entendiendo desde luego que lo así postulado *no puede*, ni por definición ni por hipótesis, ser "lo que la cosa es", sino que *siempre* será un fantasma o fenómeno, una representación
representación *ab ovo, Vorstellung* que en los casos decisivos no representa (*vertritt*) nada
no está en el lugar de nada, no es el delegado de nadie ni signo de otra cosa que ella misma.

Lo imaginario social: Imaginario social: imaginario radical: sociedad instituyente. *Lo historicosocial*: nivel de ser, pasado por alto hasta ahora: autocreación de la sociedad como tal y del campo histórico como tal: ni "sujeto", ni "cosa", ni "concepto".
Potencia o fuerza de posición (en lo anónimo colectivo y por lo anónimo colectivo) de significaciones imaginarias y de instituciones que llevan dichas significaciones y que las animan, ya que ambas cosas mantienen unida la sociedad, la hacen ser sociedad y cada vez como *esta sociedad particular*, ambas cosas hacen ser a los individuos como individuos y cada vez como estos individuos particulares.
Idea descubierta, formulada y explicada en 1964-1965 en
"Marxismo y teoría revolucionaria" publicado en *Socialisme ou Barbarie*, números 36 a 40
rápidamente retomada, utilizada a troche y moche, rebajada, usada para todas las salsas. Epoca cómica... ¿excrementicia? No, los excrementos abonan la tierra, los productos de la época la contaminan y la esterilizan, ¿de prostitución?, no, ¿para qué injuriar a esas mujeres?, época que desarma el adjetivo,
el órgano del partido comunista francés habla de lo "imaginario nacional de nuestro pueblo", da vivas al materialismo histórico y al internacionalismo proletario.
el gran diario de la tarde titula un artículo "Lo imaginario: un valor que asciende" que como el lector habrá comprendido no está en la página financiera sino que está en las páginas culturales
es de un profesor de historia para quien de la historia se puede afirmar cualquier cosa y la contraria
no por eso deja de escribir libros históricos
después de haber tratado como bachiller mediocre la cuestión de saber si cierto pueblo a fe mía bastante conocido creía en sus mitos, a fe mía igualmente conocidos
claro está sin preguntarse en ningún momento lo que quiere decir creer en los mitos y si eso no puede haber cambiado desde Homero a Pausanias
habla gravemente de la imaginación constituyente
claro está preguntándose aun menos en qué podría consistir esa imaginación o por qué (puesto que ella es sin discusión

histórica) no se la pueda llamar ciertamente también la animaginación desconstituyente

una universidad de París crea un centro de investigaciones sobre lo imaginario,

o algo por el estilo, aparentemente bien financiado,

centro que en la lista

suntuosamente impresa

enumera los trabajos que patrocina o ha patrocinado "El consumo de aguardiente, de café, de cerveza entre los habitantes del Bajo Rin"

(cito de memoria, pero garantizo el sentido)

El portero: por Dios, monseñor, hemos festejado la boda hasta las dos de la mañana; y el mucho beber, monseñor, provoca mucho tres cosas.
Macduff: ¿Qué tres cosas provoca especialmente la bebida?
El portero: Pardiez, monseñor, enrojece la nariz, hace dormir y hace orinar. En cuanto a la lujuria, monseñor, la provoca y la desprovoca; provoca el deseo pero suprime la realización.

Todo lo que hoy circula con el nombre de "imaginario" o hasta de "imaginario social" se refiere en el mejor de los casos a lo que yo llamé desde 1964 lo imaginario *segundo*, un producto cualquiera de lo imaginario instituyente. Otros quieren hacer de lo imaginario social un conjunto de "representaciones sociales", expresión nueva y más apropiada para la ideología; es lo que (miseria) "disimula" a los actores sociales lo que ellos son y lo que hacen. Pero ¿qué son pues esos "actores sociales"? ¿ Y quién les ha suministrado las condiciones para ser lo que son y hacer lo que hacen? ¿Qué se presupone para que alguien cultive la matemática o hasta la filosofía?

Una subjetividad no puede estar "completamente sola", ni como tal ni como nada. Pero ese "completamente solo" está siempre presente, tanto en el retorno actual del cretinismo "liberal" y de la metafísica infraendeleble que forma su base

(vemos cómo renace ante nuestros ojos la incoherente ficción de un "individuo" que vendría al mundo así como Atenea salió toda armada de la cabeza de Zeus)

como en la egología insuperable de la filosofía heredada.

Habiendo depurado esta subjetividad de todo lo que no es ella misma, el filósofo hace luego como si se encontrara súbitamente y tarde en medio de la noche, frente al amenzador fantasma de los demás que, milagro y terror, no se dejan constituir por mí.

¡Eso es lo que hace Husserl en la quinta y última de sus *Meditaciones cartesianas*, 1929!

Desde luego tanto uno mismo como los demás, *así vistos*, son seudoproblemas, pues la perspectiva en que aparecen *así* y como *éste* género de problemas es una seudoperspectiva.

Es como si alguien que, habiendo postulado un primer absurdo, pugnara luego en vano para disolver otro absurdo sin ver en ningún momento que éste no es más que una de las innumerables consecuencias del primero.

¿En qué *lengua* piensa pues Husserl... o, *for that matter*, Kant? ¿Habría podido inventarla "completamente solo"? Si hubiera podido hacerlo (¡), ¿se le habría ocurrido siquiera la *idea* si no hubiera tenido ya siempre presente una lengua... y una lengua *particular*, no trascendental, ni siquiera trascendentalizable? ¿Podría "demostrar" que lo que piensa no debe *nada* a la lengua, a esa lengua particular en la cual él lo piensa,

lo que piensa en el nivel más fundamental, después de practicadas todas las reducciones, las puestas entre paréntesis o los incisos?

¿y en qué lengua nos expondrá Husserl su demostración? ¿Qué es dar sentido a los fenómenos por obra de la conciencia que en ningún momento podría *expresarse*?

Uno mismo y los demás no pueden pensarse seriamente ni un solo momento si están radicalmente divorciados del campo histórico social en el cual y por el cual únicamente son posibles

y esto evidentemente nada tiene con la otra mistificación parisiense de los últimos veinte años: el sujeto simulacro, efecto del lenguaje, desde-ser

Magma. Un texto de este libro está destinado a dicha idea. Aquí será suficiente indicar que tal idea suministra los medios para pensar de una manera diferente de la alternativa exclusiva y estéril la antinomia y la solidaridad entre lo lógico y lo que no es lógico, entre la razón y lo no racional.

La oposición al imperialismo de una lógica del entendimiento, periódicamente renovada y considerablemente reforzada durante el último período en la misma proporción de la desmesurada dilatación de una "razón" que se ha hecho puramente instrumental (aun dentro del campo teórico) permaneció hasta ahora siendo estéril, confusa y en el mejor de los casos, negativa o apofática.

Verdad es que "todo no es formulable"; pero ¿cómo, en virtud de qué se piensa aquello que no es formulable? ¿Y cómo, en virtud de qué se piensa la actividad misma de formular?

En la actitud simplemente apofática es imposible comprender el carácter, la importancia y la efectividad de la lógica que en adelante llamaré lógica *ensídica*

lógica conjuntista-identitaria

de ahí ensidizar, ensidizable, ensidización

y sus interminables consecuencias, tanto prácticas como técnicas.

Sólo el esfuerzo de distinguir (y de pensar juntas) la dimensión ensídica y la dimensión propiamente imaginaria (o poiética) del ser

autoalteración como creación/destrucción

e insistencia como conservación/repetición

determinación necesaria pero parcial cada vez conclusa

y despliegue indeducible e improducible
como espero mostrarlo en *Temps et Création*
sólo ese esfuerzo permite resolver algunas de las aporías relativas al tiempo y trasladar las otras a un paisaje donde nacen los nuevos pensamientos
sólo ese esfuerzo permite también dilucidar el origen y la situación del pensamiento en la sociedad y en la historia efectivas.

Creación, imaginación radical, imaginario historicosocial y sociedad instituyente, magma, solidaridad y distinción de lo ensídico y de lo poiético
ideas madres indefinidamente fecundas
temas ignorados u ocultos por el pensamiento heredado.
Sin esos temas es imposible restaurar la conexión
en la medida en que ésta es posible
entre el pensamiento propiamente dicho y el hacer humano, especialmente el hacer político instituyente. Trátase también aquí de una conexión diferente de aquellas en las que se ha pensado hasta ahora. No se trata de "fundar en la razón" una política; ni de deducirla de una ontología. Sino que se trata de dilucidar sus relaciones y de disipar
si ello está dentro del poder de la reflexión
las ilusiones y las ficciones de una "filosofía política racional"
ilusiones y ficciones estrictamente equivalentes, en cuanto al contenido, a la afirmación de la total impotencia de los hombres frente a sus propias creaciones.
Comprender que la política corresponde al hacer creador de los hombres, hacer que creó, en la forma del pensamiento, la posibilidad
y no ciertamente la fatalidad
de su propia dilucidación que corresponde ella misma, en definitiva, a nuestro hacer.

París, 1º de diciembre de 1985.

CORNELIUS CASTORIADIS

Todos los textos ya publicados están reproducidos aquí en su forma inicial, salvo correcciones de errores tipográficos y de algunos *lapsus calami*. Algunas adiciones están indicadas con corchetes. Las notas originales se designan con números arábigos, las notas nuevas con letras. En algunos casos agregué subtítulos para facilitar la comprensión de los textos.

KAIROS

Cinco años después *

Ante todo quiero expresar aquí mi gratitud a los amigos polacos que decidieron emprender la traducción y la publicación en polaco de ese primer volumen de *Devant la guerre*. También a requerimiento de mis amigos redacté las páginas que siguen y en las que trato de describir brevemente la evolución desarrollada durante los cinco años que nos separan de la publicación de aquel libro.

Espero que el lector polaco no se asombre si no hablo mucho de Polonia; sería sencillamente presuntuoso de mi parte hacerlo.

Agregaré solamente esto. Cuando se produjo el golpe de estado de Jaruzelski, muchas personas me dijeron que ese episodio confirmaba hasta la caricatura mis tesis sobre la estratocracia, es decir, la evolución hacia un nuevo tipo de régimen en el cual la función dominante corresponde a la "sociedad militar" (ejército, aparato de la industria militar, sectores del partido que les están ligados). El lector serio de las páginas que siguen advertirá sin dificultad que aquel comentario supone una incomprensión total de mis ideas. La evolución del régimen comunista hacia un régimen estratocrático es específico de Rusia y tiene que ver con condiciones particulares, sociales, históricas y de otra índole de ese país. Hoy Polonia no es (y difícilmente podría serlo) una sociedad estratocrática. En cambio, lo que confirma el golpe de estado de diciembre de 1981 es la otra mitad de mis tesis: la descomposición total del régimen, lo mismo que en Rusia, el estado precadavérico del partido comunista, su total incapacidad de producir autorreformas y hasta de aprovechar siquiera un inmenso movimiento social para modificar *en su propio interés* la reducción de su "ideología" a una sarta de palabras vacías de toda significación, que los mismos voceros oficiales sólo pronuncian de labios afuera.

A fines de 1979, el ejército ruso invadía Afganistán y en unos pocos días ocupaba las grandes ciudades y las principales vías de comunicación. En agosto de 1980, las huelgas en Polonia iniciaban un proceso que debía culminar con la dimisión de Gierek y con el reconocimiento oficial de *Solidaridad*. En noviembre de 1980, Ronald Reagan era elegido presidente de los Estados Unidos. El 13 de diciembre de 1981, el general Jaruzelski proclamaba el "estado de guerra" (guerra contra su propio pueblo, habría dicho Hannah Arendt) y encarcelaba a

* Prefacio a la edición polaca de *Devant la guerre*, I, Aneks, Londres, 1985. Se publicó una traducción española en *El país* (Madrid) del 19 de mayo de 1985.

millares de opositores al régimen. En noviembre de 1982, Andropov sucedía a Brezhnev. En febrero de 1984, Chernenko sucedía a Andropov. En noviembre de 1984, Reagan se sucedía a sí mismo. En marzo de 1985 Gorbachov sucedía a Chernenko.

¿Hubo en alguna parte —con la excepción de Polonia— algún cambio importante durante ese período? Desde el punto de vista del enfrentamiento ruso-norteamericano, creo que nada cambió realmente, que las mismas tendencias profundas continúan obrando y modelando la realidad.

No se registró ninguna evolución en el sistema ruso, más exactamente, ese sistema se hunde cada vez más en lo que (después de la eliminación de Kruschev) llegaron a ser sus características propias. En Occidente se han dado "sovietólogos" y "kremlinólogos" bastante ridículos para proclamar, con motivo del advenimiento de Andropov, que iba a inaugurarse un gran período de reformas económicas y políticas. A. Adler en *Libération* o Jerry Hough en los diarios norteamericanos explicaban que la larga carrera de Andropov como director de la KGB lo convertía en el hombre indicado para llevar a cabo una liberalización política de Rusia, así como el papel fundamental que desempeñó en la sofocación de la revolución húngara de 1956 lo predestinaba a introducir en Rusia la "variante húngara" del socialismo.Es curioso el hecho de que los comentarios de todos aquellos que apostaban por el "cambio de generaciones" se mostraron mucho más prudentes en ocasión del advenimiento al poder del adolescente Gorbachov.

Lo que intentó hacer Andropov y lo que probablemente intente hacer Gorbachov no es sin embargo nada trascendente. No se trata de "reformar" el sistema; se trata de manejar un poco mejor y un poco más la zanahoria y el palo — y sobre todo el palo— para limitar algún tanto los absurdos del sistema. Esta no puede ser una cuestión de "reformar" el sistema. Independientemente de toda consideración relativa a la capacidad o a las ambiciones de Gorbachov o de quienquiera que sea, para llevar a cabo semejante reforma faltan tanto las ideas como las posibilidades sociales y el personal adecuado. ¿Cómo harían ustedes (tiene uno ganas de preguntar a todos aquellos que dan consejos gratuitos) para "reformar" un régimen como el régimen ruso? ¿Tienen ustedes alguna idea que proponer? ¿Y con la ayuda de quién? ¿Dónde se ocultan pues los millones de personas que arden con el deseo de modificar el sistema siempre que se les dé la luz verde? ¿Y cómo superar el sabotaje, la oposición silenciosa pero encarnizada a toda "reforma" que pudiera afectar no sólo a algunas decenas de millones de burócratas privilegiados, sino también y en definitiva a todo el mundo, desde las posiciones más elevadas a las más bajas, pues en el momento actual cada cual se las compone bien que mal, se ha hecho su lugarcito y teme sobre todas las cosas un cambio?

El sistema es irreformable. Puede estallar por los efectos de una rebelión popular. Puede reventar, en rigor de verdad, desde adentro y hundirse si el desorden de la sociedad no militar sobrepasa todos los límites. El régimen no puede autorreformarse pacíficamente: eso es lo que muestra el análisis teórico y eso está atestiguado por los sucesivos fracasos de Malenkov y de Kruschev.

Pero sobre todo, la idea de que el régimen "quiere" reformarse o "tiende" a reformarse es una ingenua proyección occidental (sostenida por un deseo, como todas las proyecciones). ¿Reformarse para qué? ¿Con miras a qué fin? ¿Para dar más libertad a la gente? Pero el régimen odia la libertad, el régimen trabaja *para que* la libertad sea imposible. ¿Para procurar bienestar a las masas? Pero ¿para hacer qué? ¿Para que las masas aprendan a pedir luego más y a pedir otra cosa? ¿Resulta tan difícil ver que la escasez (organizada y administrada como lo está en Rusia) es un magnífico instrumento de control y corrupción, así como un arma casi absoluta de disuación política, puesto que el potencial opositor, aun antes de ser internado en un hospital psiquiátrico o en un campo de concentración, se ve privado de alimento? ¿Para mejorar la producción? Pero, en la esfera en que la cantidad y la calidad de la producción importan realmente al régimen —es decir, en el sector militar—, se hace todo lo necesario para que las cosas marchen en esa esfera: ventajas directas e indirectas concedidas a los empleados de las "empresas cerradas", controles estrictos de la calidad, responsabilidad de los directores de la producción, etc.

Ciertamente el sistema no es "perfecto" y presenta deficiencias. Pero atendiendo a sus propios objetivos, no existe ni la necesidad ni la posibilidad de llevar a cabo una reforma. Su única mira, su única perspectiva posible es la expansión de su dominio. Con la decrepitud de su ideología y la revelación mundial de su realidad monstruosa, el medio de acción central es la fuerza bruta. De ahí la completa subordinación de la economía y de la vida social rusas a la acumulación de fuerza militar y a la política exterior.

La fuerza bruta como fin en sí mismo, la fuerza bruta por la fuerza bruta se ha convertido en el "valor" central de esta sociedad, en su significación dominante. Y esto ocurre no sólo respecto del exterior sino también igualmente en el interior. El "poder", grande o pequeño, es a la vez el único objetivo de la existencia y el único medio para satisfacer las necesidades del individuo, sean ellas las que fueren. De esta manera evidentemente el régimen tiende a producir el tipo antropológico de individuo que le corresponde, un individuo definido por el cinismo, por la ausencia de todo escrúpulo, por la sed de poder (ser secretario del partido o jefe de equipo en una fábrica). Que existen tales individuos por decenas de millones está fuera de toda duda; de no ser así el régimen se habría hundido hace ya mucho tiempo. Que el régimen haya logrado esta situación en lo que se refiere a lo esencial de la población rusa es otra cuestión que ha de quedar pendiente, pero de la cual depende también en buena parte nuestro propio futuro.

Tampoco los cinco años de administración Reagan, a pesar de las apariencias y de la retórica del "gran charlatán" (es decir, de quien mete en grande la pata), cambiaron nada esencial en la situación del mundo occidental; antes bien los signos de un proceso de descomposición se han multiplicado. Entre esos signos —o esos símbolos— se cuenta sin duda la triunfal reelección de Reagan mismo, y en general la mediocre farsa que presentan con el nombre de "política" los diferentes intrigantes que "dirigen" los países occidentales.

Después de haber vivido sus dos peores años de posguerra en 1981 y 1982 (con una desocupación del 10,5%, lo cual quiere decir el 20% de los negros en-

tre un 40 a 50% en el caso de los negros jóvenes), la economía norteamericana entró de nuevo en expansión a partir de 1983. Pero ¿en función de qué? Bajo la cobertura de las salmodias contra el keynesianismo, se aplicó una política ultrakeynesiana que llevó el déficit del presupuesto a alturas (aproximadamente el 6% del producto nacional bruto) en las que no se habrían atrevido a soñar los más fanáticos keynesianos. Sin embargo, y con semejante déficit de presupuesto, la desocupación continúa siendo de un 7, 5% en los Estados Unidos. Con la excepción del Japón, la economía de los demás países capitalistas está estancada y no es posible ver cómo dejará de continuar aumentando la desocupación que alcanza ya un promedio del 12% en los países del mercado común. El sistema monetario y financiero internacional es hoy más frágil que nunca. En la mayor parte de los países del tercer mundo —en los que se desenvuelve el verdadero enfrentamiento con Rusia—, la miseria y el hambre aumentan.

Pero no me extenderé aquí a considerar los aspectos económicos y políticos de la descomposición de las sociedades occidentales (hablaré de ellos largamente en el segundo volumen de *Devant la guerre*). Me limitaré a los aspectos políticomilitares del enfrentamiento ruso-norteamericano.

Se ha hecho gran alharaca alrededor del rearme norteamericano con Reagan, y ciertamente los *gastos* militares de los Estados Unidos aumentaron mucho. Dejaré de lado las "comparaciones" con los *gastos* militares rusos, comparaciones que, como lo mostré en *Devant la guerre*, no tienen ningún sentido. La cuestión es ésta: ¿Adónde van esos gastos y para qué sirven? Olvidemos también la circunstancia de que diariamente los periódicos norteamericanos hacen públicos nuevos escándalos (que visiblemente ya no lo son más para un país hastiado) sobre el aprovisionamiento militar norteamericano. ¿Quién podrá alguna vez calcular qué parte de los créditos militares de los Estados Unidos se gastó en comprar asientos de inodoros para los aviones al precio de 800 dólares la unidad o martillos facturados en 200 dólares (los mismos que se compran por un par de dólares en la tienda de la esquina), o en los honorarios de los abogados que defienden a las firmas productoras de material militar contra las acusaciones de malversación o de facturación fraudulenta en detrimento del estado norteamericano? La estimación del "rearme" norteamericano con Reagan es simple: independientemente de los agujeros parcialmente tapados en los dominios de las piezas de repuesto, de las municiones y del adiestramiento del personal (la situación de las fuerzas norteamericanas en estos tres renglones era lamentable en 1980) y de un crecimiento de la marina que no tiene un sentido estratégico (véase E.N. Luttwak, "Le navalisme dans la politique de défense du président Reagan", en *Stratégie navale et Dissuasions*, Editions du CNRS, París, 1985), se trata de un aumento de los pedidos de material que no responde a ningún plan de conjunto, a ninguna concepción estratégica. Se trata siempre de lo imaginario capitalista (y marxista, desde luego): 1º *todo* problema puede resolverse con una cantidad suficiente de dólares, pues, 2º, con los dólares se compra (o se fabrica) la técnica y con la técnica se resuelve todo. Hay una diferencia descomunal entre tener una política y una estrategia, y suministrarles los medios apropiados, por un lado, y acumular los medios (o, mejor dicho, los créditos del presupuesto) y no tener ninguna idea política y estratégica por otro. El asunto del misil MX, cuya

construcción, planes y especificaciones fueron decididos, luego anulados, luego modificados por lo menos una docena de veces y que por fin está a punto de ser fabricado pero en cantidades inferiores a la mitad de aquellas previstas al principio y con un modo de despliegue que contradice radicalmente las justificaciones iniciales de su producción, constituye un ejemplo típico hasta la caricatura de esta situación. Como lo dice muy bonitamente Luttwak, los gastos militares norteamericanos "proceden más de un fenómeno cultural que de un fenómeno estratégico".

El desequilibrio entre Rusia y los Estados Unidos no fue corregido por la administración Reagan. En el terreno de las armas convencionales, la situación no se modificó; en el plano de las armas nucleares, la situación no puede modificarse. (No tomo seriamente la "Guerra de las Galaxias", salvo en lo que se refiere a los beneficios de las firmas que ya gozan de los respectivos créditos). La superioridad de las armas convencionales de los rusos en el frente europeo es aplastante. No se trata solamente de números. Para citar sólo algunos elementos, digamos que Rusia posee la enorme ventaja de poder actuar "según líneas interiores". Para darse cuenta de lo que esto significa en la práctica (y darse cuenta de la mistificación continuamente presentada por los periodistas y los "especialistas"), basta advertir que las cifras de las fuerzas que habitualmente se leen suponen el agregado de las divisiones turcas, griegas, italianas, portuguesas y noruegas sumadas a las tropas acantonadas en Alemania, ¡como si las primeras pudieran participar en una batalla junto al Elba! ¡Como si las divisiones inglesas, canadienses o norteamericanas que no están ya en Europa pudieran ser transportadas inmediatamente... cuando en realidad bastaría con un pequeño número de bombas nucleares de escasa potencia o con algunos bombardeos importantes realizados con armas estrictamente convencionales en Hamburgo, Rotterdam, Amberes, Le Havre y Burdeos para que el continente quedara completamente aislado! En segundo lugar, existe *un* solo ejército ruso frente a un mosaico muy abigarrado de divisiones "atlánticas", con armamentos diferentes y no "interoperables" (véase International Institute for Strategic Studies, *The Military Balance 1984-1985*, págs. 148-151). En tercer lugar, cuando se conoce la "moral" actual de las poblaciones europeas no puede uno dejar de abrigar las mayores dudas sobre el comportamiento en el combate de las divisiones acantonadas en Alemania. A menudo se citan los países del Pacto de Varsovia (no a Rusia) para afirmar que los soldados de dichos países tampoco se batirían. Eso significa olvidar que el Estado Mayor ruso no tiene ninguna razón para utilizarlos en operaciones diferentes de las de gendarmería en sus respectivos países, como ocurre con el ejército polaco ahora. Por fin, generalmente se guarda silencio sobre el hecho de que el "despliegue" aliado en Alemania representa el ejemplo mismo de lo que no hay que hacer: desde por lo menos Clausewitz, esa "defensa en cordón" está condenada como la forma más estúpida de defensa. Pero precisamente ese despliegue le es impuesto al comando de la OTAN por las convenciones con la República Federal de Alemania, que prohíben a las fuerzas de la OTAN abandonar voluntariamente cualquier porción de territorio alemán. Esto es como obligar a un boxeador a luchar después de haberle hormigonado los pies en el ring.

Evidentemente, la hipótesis de una guerra limitada a los medios convencio-

nales —aun cuando éstos hayan sido considerablemente perfeccionados— no presenta ningún interés. Pues, o bien los Estados Unidos no aceptarían a ningún precio que Europa cayera en manos de los rusos (y esto supondría la inmediata y fulgurante escalada nuclear, o bien los Estados Unidos retrocederían ante tal posibilidad y las operaciones en Europa, en el caso de que las hubiera, serían de muy breve duración.

Evidentemente también, el enfrentamiento entre Rusia y lo que se ha convenido en llamar el "Occidente" nunca fue una cuestión militar en el sentido estricto del término, por lo menos desde que Rusia adquirió también armas nucleares. El enfrentamiento esencial es político, sociológico y psicológico y desde este punto de vista, el único decisivo, nada cambió desde 1980. Por un lado, hay un imperio que concentra todas sus fuerzas en el poderío y la expansión (cualesquiera que sean sus contradicciones internas y las resistencias de los pueblos que avasalló). Por otro lado, hay una falsa "alianza", corroída por disensiones internas, cuyos miembros quieren sobre todo ser protegidos por los Estados Unidos pero esforzándose ellos mismos lo menos posible y protestando contra esa "protección". Basta con reflexionar sobre este simple hecho: Francia y Alemania probablemente solas (y junto con Gran Bretaña seguramente) no tendrían ninguna necesidad de la "protección" de los Estados Unidos si quisieran hacer realmente lo que hay que hacer para enfrentar a Rusia. Pero al mismo tiempo que se parlotea sobre la unidad de Europa, la Comunidad Económica Europea padece dos crisis anuales a causa de algunas toneladas de pescado o de algunos centavos en el precio de la leche... aunque subvenciona muy copiosamente las exportaciones de mantequilla a Rusia.

Pero en este plano, en el plano político, y sin hablar de las tentaciones "finlandesas" de una buena parte de las clases dominantes en Europa, lo esencial se desarrolla en el tercer mundo... y aquí la falla total de los gobiernos occidentales es flagrante. Si el Fondo Monetario Internacional fuera un instrumento de la KGB, no aplicaría otra política que la que aplica: empujar a las poblaciones de los países subdesarrollados a la desocupación y al hambre. La resistencia afgana ha quedado prácticamente abandonada a sí misma y en ese país Rusia logra lo que ninguna otra potencia imperial había alcanzado nunca: controlar las ciudades y las vías de comunicación. Los rusos tal vez no hayan ganado en el Líbano, pero los occidentales perdieron ciertamente en ese país. En cuanto a las Filipinas, el proceso comienza. Después de los presuntos acuerdos de retirada simultánea, ahora se confiesa que los libios nunca abandonaron la mitad septentrional del Chad. ¿Vale la pena recordar que los gobiernos occidentales sólo reaccionaron con palabras ante la instauración de la dictadura militar en Polonia?

La incapacidad, la cortedad de miras, la miopía histórica de las clases dirigentes de los países occidentales se manifiestan tanto más cargadas de significación histórica por cuanto van acompañadas por una despolitización y una privatización crecientes de las poblaciones, por un desvanecimiento del conflicto social y político en los países industriales, circunstancia que da libre curso a la irracionalidad del sistema y a la irresponsabilidad de los dirigentes.

¿Hay alguna esperanza? ¿Dónde?

En cuanto a las cuestiones esenciales, en historia no se pueden hacer predicciones. Esto significa *también* que no podemos medir la humanidad contemporánea por ganancias y pérdidas, decidir que dicha humanidad aceptó definitivamente la esclavitud franca de la estratocracia rusa o que aceptó la pesadilla más sutil y disfrazada, una pesadilla acondicionada... cada vez más pesadilla y cada vez menos acondicionada. Polonia, desde hace cinco años —como desde hace treinta años— nos lo muestra. La resistencia del pueblo afgano también. Recientemente se vio en Brasil cómo poblaciones pobres, sin trabajo, "poco cultivadas" preferían hacer manifestaciones en pro de la libertad antes que por salarios o empleos. En toda América Latina signos seguros muestran que la gente comienza a escapar del falso dilema en el cual (con una perfecta complicidad objetiva) habían logrado encerrarla las dos superpotencias: si queréis luchar contra el *statu quo*, debéis aliaros con los comunistas y Rusia; si no queréis comunistas y no queréis saber nada con Rusia, debéis tomar partido por los que poseen riquezas y por los Estados Unidos.

La bancarrota común de las ideologías marxista y liberal es de un alcance mucho más general y más intenso aun tal vez en los países industrializados. En la actualidad, esa bancarrota está enmascarada por el renacimiento ficticio de un "liberalismo" que tiene su origen en el intento por parte de las clases dominantes (después de la inflación, la crisis del petróleo y las sacudidas del sistema monetario internacional) de recobrar un relativo dominio de su economía y de volver a modificar la distribución de los ingresos nacionales en detrimento de los asalariados, intento que se vio considerablemente fortalecido por las reacciones de la población contra la estatización y la burocratización crecientes de la vida social. (Hacía falta el genio político de los "socialistas" franceses para no comprender esta significación común a los movimientos de derecha y de izquierda desde hace veinte años y para terminar de arruinarse en la opinión pública con sus intentos de acentuar el control estatal del sistema escolar.) Pero ese liberalismo difícilmente podrá sobrevivir a sus dificultades cuando éstas comiencen a manifestarse con claridad: miseria creciente en la gran mayoría de los países subdesarrollados, desocupación creciente en los países industrializados, amenaza permanente de un colapso del sistema monetario y financiero internacional.

La primera gran incógnita se refiere a lo que haya de ocurrir en las poblaciones de los países industrializados cuando se disipe el humo del reaganismo, del thatcherismo y de sus diversas imitaciones. ¿Encontrarán esas poblaciones la fuerza para crear un nuevo movimiento político, para eliminar la burocracia capitalista y socialista y para avanzar por la senda del autogobierno?

La segunda gran incógnita se refiere evidentemente al pueblo ruso. ¿Hasta cuándo soportará ese pueblo la opresión y la miseria que le impone el régimen? ¿En qué medida está ya atomizado o bien atrapado en el chauvinismo de la gran Rusia que el régimen procura por todos los medios hacer revivir?

A pesar de la inmensa diferencia que presentan las situaciones de estos dos casos, la increíble resistencia del pueblo polaco y su capacidad de inventar en las

peores condiciones los medios que impiden a Jaruzelski asentar su poder sobre el país muestran que la lucha por la libertad conserva siempre todo su sentido... y que nosotros no debemos limitarnos a esperar la libertad, sino que debemos trabajar por ella y combatir por ella.

París, 5 de mayo de 1985

KOINONIA

*El régimen social de Rusia**

Advertencia

Este texto resume y articula los resultados de más de treinta años (1944-1977) de reflexión y de trabajo sobre la "cuestión rusa", sus interminables implicaciones teóricas, sus incalculables repercusiones reales. Poco después de su redacción, la invasión rusa a Afgnistán me llevaba a reanudar, prolongar y completar estos análisis; eso es lo que hice con el artículo "Devant la guerre" (*Libre*, nº 8, mayo de 1980), luego con el libro del mismo título cuyo primer volumen fue publicado en mayo de 1981 (Fayard) y del cual espero publicar próximamente el segundo volumen.

La publicación de *Devant la guerre* tuvo diversos resultados objetivamente extraños, entre los cuales uno completamente previsible para mí: los "pacifistas" de diferentes especies me acusaron de sostener el rearme occidental y de aumentar arbitrariamente las cantidades de armamentos rusos (y en esto, según la costumbre de estos señores, fueron más papistas que el papa, puesto que los rusos nunca rechazaron esas cifras cuando se trató la cuestión de la reducción de armamentos: las cifras establecían la "paridad nuclear" que los rusos habían alcanzado ya entre 1970 y 1975); otro resultado menos previsible fue el siguiente: la gente se puso a hablar (y a escribir) de mi "teoría sobre la estratocracia rusa" como si yo sólo hubiera escrito sobre Rusia en *Devant la guerre*, o bien, en la mejor de las hipótesis, como si los nuevos análisis de este libro significaran el abandono de mis análisis anteriores o supusieran su caducidad. Es esa una curiosa manera de leer. *Devant la guerre* se apoya explícitamente en mis anteriores escritos sobre el capitalismo burocrático total y totalitario, escritos que son citados en muchas ocasiones y cuyos resultados se utilizan en el libro. Sin esos resultados, que son siempre válidos, el análisis de la sociedad rusa como estrato-

* Informe de introducción a la cuarta y última jornada del seminario histórico desarrollado en Venecia dentro del marco de la Bienal y dedicado a la disidencia en los países del Este (15-18 de noviembre de 1977). Las limitaciones de tiempo me han obligado a presentar en ese informe en forma de tesis algunas de las ideas que elaboré a partir de 1946 sobre la "cuestión rusa" y sus implicaciones. Se encontrará el desarrollo y la argumentación de dichas ideas en los escritos cuya lista se da al final de este texto y a los cuales remitiremos mediante la indicación de su fecha.

Texto publicado en la revista *Esprit*, julio-agosto de 1978, luego en forma de folleto en *Les Cahiers du vent du ch'min*, Saint-Denis, 1982.

cracia pierde sus fundamentos sociales y también históricos. El problema que me hube de plantear —y el lector se convencerá fácilmente de ello al leer en este volumen "El destino del totalitarismo"— fue el de dar cuenta de la evolución del régimen, de su dinámica propia a partir del momento en que fracasó el intento de autorreforma de la burocracia (Kruschev, 1964) y se dio definitivamente libre curso al proceso de necrosis del partido y de su ideología. A ese problema —a la circunstancia de que por mil razones la evolución de Rusia es sumamente singular— no puede responderse salmodiando de la mañana a la noche "totalitarismo, totalitarismo" o "ideocracia, ideocracia", ¿Ideocracia en 1921 y en 1985? ¿Totalitarismo en la Rusia de Stalin y en la Hungría de Kadar? La incapacidad permanente de pensar lo que es histórico se traduce en la impotencia que consiste en no hacer otra cosa que aplicar una y la misma abstracción a realidades que cambian continuamente desde hace setenta años y que incumben a sociedades tan diferentes al comienzo como Etiopía y Alemania del Este, Checoslovaquia y Vietnam, Cuba, China y la misma Rusia. Y como esta abstracción se hace cada día más abstracta, si es lícito decirlo así, el resultado es el de que se pierde de vista lo que hace la verdadera unidad de Rusia desde 1917 o el verdadero parentesco de los regímenes comunistas, cualquiera que sea la región en que esté injertado el régimen.

Noviembre de 1985

1. Que la sociedad rusa es una sociedad dividida, sometida al dominio de un grupo social particular, en la cual reinan la explotación y la opresión, es una crasa evidencia atendiendo a los hechos más elementales y más conocidos. La presentación del régimen ruso como "socialista" o como "estado obrero" (con la complicidad prácticamente universal de la izquierda y de la derecha) o hasta discutir simplemente su naturaleza con referencia al socialismo, para saber en qué puntos y en qué medida ese régimen se apartaría del socialismo, representa una de las más notables empresas de superchería conocidas en la historia. El persistente éxito de esta empresa plantea por cierto una cuestión de primera magnitud sobre la función y la importancia de la ideología en el mundo contemporáneo.

I

2. La sociedad rusa, así como las sociedades de Europa Oriental, de China, etc., es una sociedad dividida asimétricamente y antagónicamente; para decirlo en la terminología tradicional, es una "sociedad de clases". Está sometida al dominio de un grupo social particular, la burocracia, cuyo núcleo activo es la burocracia política del partido comunista de la URSS. Este dominio se concreta como explotación económica, como opresión política, como avasallamiento mental de la población por la burocracia y en beneficio de ésta. Así y todo la burocracia no ejerce —como ocurre con cualquier otra clase dominante en toda sociedad— un dominio absoluto sobre la sociedad, pues debe afrontar el conflicto que la opone a la población, conflicto cuyas manifestaciones sofoca el régimen totalitario sin poder suprimirlas. Esa burocracia está sujeta a las antinomias e irracionalidades propias del régimen burocrático moderno. Por fin, la burocra-

cia misma está dominada por su sistema, por la institución de la sociedad de la que es correlativa y por las significaciones imaginarias sociales de que esa institución es portadora. La sociedad rusa es también ella una sociedad alienada o heterónoma en la que todas las clases están sumidas en la confusión.

3. En Rusia, las relaciones de producción son relaciones antagónicas que dividen y oponen a dirigentes y a ejecutantes. Tales relaciones implican la explotación a los productores (obreros, campesinos, trabajadores que atienden los "servicios") y su sometimiento a un proceso de trabajo y de producción que escapa enteramente al control de los trabajadores. La "nacionalización" (estatización) de los medios de producción y la "planificación" burocrática no entrañan en modo alguno la abolición de la explotación y nada tienen que ver con el socialismo. La supresión de la propiedad privada deja enteramente abierta la interrogación: *¿quién dispone efectivamente*, en adelante, de los medios de producción y de la producción misma? En Rusia (lo mismo que en los países de la Europa Oriental, en China, etc.) es la burocracia (de las empresas, de la economía, del estado y sobre todo del partido comunista de la Unión Soviética) la que dispone (*verfügt*) colectivamente de los medios de producción, del tiempo de la población trabajadora, de los resultados de la producción. Bajo la cobertura de la forma jurídica de "propiedad nacionalizada" (estatal) la burocracia tiene el *jus fruendi, utendi et abutendi*. La estatización y la "planificación" burocrática son los medios adecuados y necesarios de esta disposición. La burocracia dispone de los medios de producción y de la producción en todo momento. En realidad, "hace lo que quiere" físicamente y económicamente, lo mismo que un capitalista hace lo que quiere de su capital, o aun más que el capitalista. Pero, sobre todo, la burocracia dispone "dinámicamente". Decide sobre los medios por los cuales se extrae un excedente a la población trabajadora. Decide sobre la tasa de ese excedente y sobre su destino (sobre su repartición entre el consumo burocrático y la acumulación, así como sobre la orientación de esa acumulación). Hoy el "capital" ruso no es en su esencia otra cosa que el excedente acumulado de la explotación del pueblo ruso desde hace sesenta años y, en su forma física, es el resultado sedimentado de las decisiones de la burocracia y del funcionamiento de su sistema durante ese mismo período [1946, 1947a, 1947b, 1949a, 1949b, 1949c, 1957a, 1958b, 1960a].

4. Esta naturaleza de las relaciones de producción y del régimen social está inscripta en la materialidad de los medios de producción, naturaleza que éstos exhiben. Como instrumentos de trabajo —por la forma y el contenido que imprimen al proceso del trabajo—, dichos medios apuntan a asegurar el sometimiento de los productores al proceso del trabajo, a la vez por la naturaleza del trabajo que ellos imponen y por el tipo de organización del trabajo y de la empresa que ellos entrañan. Como instrumentos de producción —por la naturaleza de los productos que están destinados a fabricar—, esos medios representan la orientación dada a la vida social por la burocracia, representan sus finalidades específicas, los valores y las significaciones a los que la burocracia misma está sometida. La producción de armamentos, de bienes de consumo destinados a la bu-

rocracia, el tipo y la naturaleza de los objetos de consumo popular y sobre todo la producción de máquinas destinada a reproducir el mismo tipo de producción y las mismas relaciones de trabajo y de producción ilustran ampliamente hasta qué punto la naturaleza del régimen social corresponde a los "medios" productivos que el régimen desarrolla. La total identidad de estos medios con los medios inventados y desarrollados por el capitalismo occidental atestigua el profundo parentesco de los dos regímenes. Esa identidad crea también problemas idénticos en el plano político. Una revolución social en Rusia, lejos de poder heredar sencillamente un "desarrollo de las fuerzas productivas" y una tecnología supuestamente neutra que hay que poner al servicio del socialismo, tendrá que habérselas con la base material y técnica de la producción y tendrá que transformarla tanto como en los países occidentales [1957*c*].

5. Desde hace sesenta años, la situación y la suerte efectiva del trabajador ruso en la producción son esencialmente idénticas a lo que fueron siempre en el capitalismo. El escamoteo de este hecho que hacen casi todas las corrientes "marxistas", incluso las de oposición (por ejemplo trostskistas), defensoras autoproclamadas de la clase obrera, es revelador en alto grado. El avasallamiento de los trabajadores en el trabajo no es una "deficiencia" secundaria o importante del sistema, ni simplemente un rasgo inhumano que hay que deplorar. En ese sometimiento se denuncia, tanto en el plano más concreto como en el plano filosófico, la esencia del régimen ruso que es un régimen de alienación. Considerando estrictamente el proceso de trabajo y de producción, la clase obrera rusa está sometida a la relación de "salariado" lo mismo que cualquier otra clase obrera del mundo. Los obreros no disponen ni de los medios, ni del producto de su trabajo, ni de su propia actividad de trabajadores. "Venden" su tiempo, sus fuerzas vitales, su vida a la burocracia que dispone de todo eso según sus propios intereses. El esfuerzo constante de la burocracia está destinado a aumentar lo más posible el rendimiento del trabajo y comprimir lo más posible las remuneraciones, y lo hace valiéndose de los mismos métodos utilizados en Occidente. La división de las tareas cada vez más acentuada, la definición de las tareas, con miras a hacer el trabajo cada vez más controlable y más impersonal y a hacer al trabajador cada vez más intercambiable, el control de las acciones del trabajador, el trabajo a destajo y según el rendimiento, la "cuantificación" de todos los aspectos del trabajo y de la personalidad misma del trabajador están determinados tanto allá como aquí por una tecnología que, lejos de expresar una "racionalidad" neutra, está destinada a someter al trabajador a un ritmo de producción independiente de él mismo, a quebrar los grupos informales que se constituyen entre los trabajadores, a despojar el trabajo vivo de toda autonomía y a transferir la dirección de la actividad, por minúscula que ésta sea, a los conjuntos mecánicos, por un lado, y al aparato burocrático que dirige la empresa, por otro lado [1958*a*].

6. Este análisis (que sería en realidad un verdadero análisis marxista) es sin embargo incompleto e insuficiente, pues es abstracto. Al considerar la producción en sí misma, al separarla del conjunto de la vida social y de la organización social, dicho análisis culminaría asimilando pura y simplemente la situación del

obrero ruso y la situación del obrero occidental. Pero la suerte que le está reservada al obrero ruso y a la población en general, fuera de la producción, no es un rasgo adicional, sino que es un componente esencial de la situación. Privada de derechos políticos, cívicos y sindicales, afiliada forzosamente a "sindicatos" que son simples apéndices del estado, del partido y de la KGB, sometida a un control policial permanente, expuesta a las denuncias de los soplones en los lugares de trabajo y fuera de ellos, sometida al régimen de los pasaportes internos y de las libretas de trabajo, constantemente hostigada por la voz omnipresente de una propaganda oficial mentirosa, la clase obrera rusa está sometida a un régimen de opresión y de control totalitarios, de expropiación mental y psíquica, régimen que supera muy netamente los modelos fascista y nazi y que sólo registró algunos perfeccionamientos suplementarios en la China maoísta. Es una situación sin paralelo en los países capitalistas "clásicos", donde muy temprano la clase obrera pudo obtener derechos cívicos, políticos y sindicales y repudiar explícita y abiertamente el orden social existente, mientras al mismo tiempo ejercía constantemente una presión decisiva sobre la evolución del sistema, presión que en definitiva vino a ser el principal factor para limitar la irracionalidad de éste [1953*a*, 1959, 1960*b*, 1973, 1974]. La diferencia es capital, incluso desde el punto de vista estrecho y abstracto de la producción y de la economía. En el régimen capitalista clásico, la clase obrera negocia explícitamente el nivel de los salarios nominales y otros elementos del contrato de trabajo que son aun más importantes (duración diaria, semanal, anual y vital del trabajo, condiciones de trabajo, etc.). Verdad es que el contrato de trabajo constituye una forma jurídica, pero no es una forma *vacía*, porque la clase obrera puede luchar y lucha explícitamente para lograr su modificación. Sin una clase de trabajadores "libres", en los dos sentidos del término, tal vez habría surgido un "capitalismo esclavizante", un "capitalismo de vasallaje", no el capitalismo como efectivamente existió. En virtud de esas luchas y de esa libertad (que es estúpido llamar sencillamente "formal"), la clase obrera pudo desde hace ciento setenta y cinco años reducir la duración del trabajo, impedir el aumento de la tasa de explotación, limitar la desocupación, etc. Pero en Rusia la supresión de toda libertad y la imposibilidad de cualquier lucha abierta hacen precisamente que el "contrato de trabajo" se convierta en una forma vacía y que no se pueda hablar en este caso de "salariado", salvo en un sentido formal. La consecuencia de ello no es sólo una explotación del trabajo mucho más pesada que en otras partes. La supresión de toda posibilidad para la clase obrera y para la población en general de ejercer abiertamente una presión sobre los hechos deja libre curso al despliegue de la irracionalidad burocrática y culmina en el monstruoso despilfarro de trabajo humano y de recursos productivos que caracteriza la economía rusa (sin hablar de Gulag, que entraña problemas que trascienden de lejos estas consideraciones).

7. Y así llama tanto más la atención comprobar que la opresión totalitaria resulta incapaz de ahogar la lucha implícita y permanente de los obreros (y de los campesinos) contra el sistema en la producción. En el régimen ruso, lo mismo que en Occidente, el punto de partida y el objeto primero de esta lucha son el nivel de las tasas efectivas de remuneración/rendimiento (relación entre el salario

recibido y el trabajo efectivamente realizado). Pero en los dos casos, lejos de ser simplemente "económica", esta lucha traduce la resistencia de los trabajadores a la opresión y a la alienación a las cuales tienden a someterlos las relaciones de producción establecidas. En Rusia, esa lucha se expresa de manera particularmente aguda en la crisis permanente de la productividad cualitativa y cuantitativa, en el ausentismo, en las crónicas superaciones del "plan de salarios" de las empresas, etc. [1949b, 1949*c*, 1956*b*, 1957*c*, 1958*a*, 1960*b*].

8. La condición última de esta lucha es la contradicción fundamental del capitalismo burocrático. En la producción, como en todas las esferas de la vida social, el régimen apunta a excluir a los individuos y a los grupos de la dirección de sus actividades y a transferir esta dirección a un aparato burocrático. Como es exterior a esas actividades y encuentra la oposición de los ejecutantes, el aparato las más de las veces es incapaz de dirigirlas o de controlarlas y ni siquiera sabe realmente lo que ocurre. Se ve pues constantemente obligado a apelar a la participación de esos mismos ejecutantes que quería excluir, apelar a la iniciativa de quienes el aparato quería transformar en autómatas. Esta contradicción podría cuajar como simple oposición de dos grupos en una sociedad estática. Pero el cambio continuo de los medios y de los métodos de producción, que el propio régimen debe introducir, crea un conflicto que nunca se atenúa [1956*b*, 1957*c*, 1958*a*, 1960*b*, 1963].

9. Esta contradicción fundamental y la naturaleza misma del aparato burocrático hacen que la "planificación" burocrática sea esencialmente caótica e irracional, incluso desde el punto de vista de los objetivos que la burocracia se propone. Al considerar la sociedad capitalista de su época, Marx oponía el despotismo en el taller a la anarquía en la sociedad. Pero el capitalismo burocrático, tanto en el este como en el oeste, es el despotismo *y* la anarquía en el taller *y* en la sociedad. Los inmensos derroches y el absurdo de la "planificación" burocrática, bien conocidos desde hace mucho tiempo, en modo alguno son un rasgo accidental susceptible de reforma; son el fruto de los caracteres más importantes de la organización burocrática. La existencia misma del aparato burocrático lleva la opacidad social a un grado desconocido antes y hace que la información requerida para una planificación —de la economía o hasta de la producción de una gran empresa— sea constantemente defectuosa. La masa de los ejecutantes oculta la verdad al aparato. La condición vital de la existencia de todo sector de la burocracia es la falsificación de los hechos para los ojos del resto de la burocracia. El aparato trata de resolver el problema multiplicando controles e instancias burocráticas que no hacen sino multiplicar los factores que hacen nacer el problema. A medias ciego, el aparato está también a medias privado de cerebro. "Peritaje", "saber técnico", "competencia" de la burocracia son sólo señuelos ideológicos. En un sistema burocrático y jerárquico moderno (lo opuesto de un sistema tradicional), no existe ni puede existir un dispositivo o procedimiento "racional" para nombrar y ascender a los burócratas. En consecuencia, una gran parte de la actividad de los burócratas está orientada a resolver por todos los medios su problema personal. De esta manera la lucha entre camarillas y clanes se con-

vierte en un factor sociológico esencial que domina la vida del aparato y vicia radicalmente su funcionamiento, pues la mayor parte del tiempo transforma las opciones objetivas en elementos de la lucha entre camarilla y clanes. Al crear una división radical en la sociedad a causa de su existencia misma, al fragmentarla cada vez más a fin de controlarla mejor al introducir en su propio seno la misma fragmentación, la misma división del trabajo y de las tareas que el aparato impone en todas partes, éste pretende ser el lugar de la síntesis, de la recomposición de la vida social... pero sólo lo es de manera ficticia. Las instancias burocráticas particulares quedan atascadas regularmente en su propia inercia. Brutales intervenciones de la cumbre del aparato deben zanjar cada vez in *extremis* y de manera arbitraria los problemas cuya resolución ya no puede postergarse [1956*b*, 1960*b*, 1976].

10. La industrialización de Rusia no atenuó en modo alguno los conflictos ni las antinomias que desgarran a la sociedad rusa ni tampoco redujo el poder de la burocracia. Verdad es que el terror policial cambió de grado y de métodos desde la muerte de Stalin, en tanto que la burocracia trataba de echar a andar por la senda de las "sociedades de consumo". Pero tanto el contenido como el fracaso de las iniciativas de Kruschev muestran los límites de los intentos de autorreforma en la burocracia y las contradicciones que esos intentos encuentran. Por ejemplo, cierto grado de "democratización" parece requisito necesario para superar los rasgos más irracionales del sistema. Pero aun los intentos más tímidos realizados en esta dirección corren el riesgo de desembocar en grandes explosiones (por ejemplo, los acontecimientos de 1956 en Europa Oriental) o bien abren la puerta para que se utilicen "derechos" concedidos que rápidamente se hacen intolerables para la burocracia (por ejemplo, disidencia de los intelectuales desde hace unos quince años). Lo cierto es que cualquier posibilidad de poner en tela de juicio el poder del partido sería un suicidio para la burocracia, y toda "democratización", aun limitada, del partido sería un suicidio para la instancia que encarna, personifica y ejerce el poder, esto es, la cumbre del aparato. Asimismo, la necesidad de reformar la gestión de la economía en todos los planos a fin de limitar los absurdos choca con la necesidad de reducir el papel y los poderes discrecionales de la burocracia, es decir, la necesidad de una automutilación de la capa dominante. Y eso ocurriría si se intentara inyectar algún "mecanismo de mercado" en el sistema actual; pero también ocurriría si se quisiera proceder a una "cibernetización" de la economía que exigiría —expediente de todas maneras irrealizable en la situación rusa— la eliminación de la mayor parte de la burocracia "productiva" y económica existente y sólo determinaría la proliferación de nuevas instancias burocráticas. De esta manera, las "reformas" económicas de la burocracia se traducen esencialmente en fluctuaciones reiteradas entre intentos de una mayor centralización y de una menor centralización [1956*b*, 1957*b*]. Verdad es que no es inconcebible un régimen burocrático más flexible (considérese el caso de Yugoslavia). Son las condiciones concretas de Rusia las que hacen extremadamente improbable semejante posibilidad: el riesgo de que se hunda el imperio ruso (considérense tanto los acontecimientos de 1956 como la invasión de Checoslovaquia en 1968) y la situación virtualmente explosiva que existe en el país mismo.

11. En efecto, los problemas fundamentales que afrontaba el imperio de los zares y que provocaron su derrocamiento no sólo no fueron resueltos sino que están ahora considerablemente agravados. Problema agrario: los campesinos, hasta muy recientemente, se encontraban en estado de servidumbre jurídica, atados a la gleba de derecho (no poseían pasaporte interno) y sin duda continúan siéndolo hoy de hecho; Rusia, granero de Europa ya antes de la época de Herodoto, apenas logra alimentar a su población, cuando los países occidentales subvencionan al campesinado para que produzca menos; la "organización" de la agricultura se revisa constantemente sin ningún resultado tangible. Problema del desarrollo industrial: el sistema no logra satisfacer la demanda de la población en cuanto a objetos de uso corriente; la fabricación de productos de una calidad satisfactoria y constante continúa siendo una cuestión insoluble; el equilibrio militar con los Estados Unidos sólo puede mantenerse dedicando una proporción exorbitante de los recursos productivos (probablemente tres o cuatro veces mayor que en los Estados Unidos) a la producción de armamentos y al precio de un considerable subdesarrollo en todos los sectores civiles; después de sesenta años de "socialismo" y de sobreexplotación de la población, el producto nacional por habitante es del mismo orden de magnitud que el de España, si no el de Grecia. Este régimen "socialista" no pudo aun resolver el problema que los hombres ya habían resuelto desde el período neolítico: asegurar la provisión de grano entre una cosecha y la siguiente. Ni logró superar este problema ya resuelto desde los fenicios: suministrar a quienes están dispuestos a pagar su precio las mercancías que piden. Problema nacional: el chauvinismo de la gran Rusia y el antisemitismo, más fuertes que nunca, suscitan el odio de las nacionalidades encerradas por la fuerza en la prisión modernizada de los pueblos; Rusia es el único país importante y "desarrollado" en el cual naciones enteras son mantenidas en la servidumbre. Cuestión política: independientemente de la radical exclusión del pueblo de todo control sobre los asuntos públicos y de todo conocimiento de éstos, la burocracia no pudo encontrar ni puede encontrar ningún modo de funcionamiento regular para resolver el problema de su propia dirección, fuera de la lucha entre camarillas y clanes y de las intrigas de palacio. Como los cambios en la cumbre deben ser lo más espaciados en la medida de lo posible, pues de otra manera sobrevendría el desquiciamiento fatal de todo el edificio, la gerontocracia es la consecuencia ineluctable de tal situación. El estado y el partido, que es su alma, pretenden regular todos los aspectos de la vida social y resolver todos los problemas en lugar de los interesados mismos, pero no hacen sino multiplicar esos problemas en virtud de la existencia misma del estado y del partido y por el modo de operación de éstos. Su monstruoso crecimiento atestigua la agudeza extrema de la división antagónica de la sociedad. La persistencia y el agravamiento de todos estos problemas van acompañados por una verdadera involución cultural. El pueblo que produjo a un Dostoyevski, a un Musorgski, a un Maiakoski debe soportar ahora el cretinismo, la vulgaridad y la ramplona esterilidad de la cultura "oficial". Al mismo tiempo, la ideología del estado se descompone. La invocación al marxismo leninismo se ha convertido en un simple ritual [1956*a*]. La burocracia condena a la esterilidad a la cultura rusa porque ella misma está condenada al mutismo. Le es imposible hablar o dejar hablar verdaderamente sobre su

pecado original, sobre su sangriento nacimiento en la época del terror de Stalin, a quien no se atreve ni a condenar plenamente ni a rehabilitar plenamente; le es imposible borrar lisa y llanamente treinta o cuarenta años de historia rusa, la cual continúa desarrollándose sin ninguna alteración esencial. También le es imposible dejar presentar una imagen verídica de su presente, aunque esa imagen sea artística, le es imposible aceptar una discusión sobre el estado de la sociedad rusa, tolerar investigaciones e iniciativas que pudieran escapar a su control. El resultado de esto es el deterioro (para no decir la desaparición total) de su influencia sobre las jóvenes generaciones, pero también sobre una parte creciente de la población. En realidad, el único cemento de la sociedad burocrática, aparte de la represión, es ahora el cinismo. La sociedad rusa es la mayor sociedad *cínica* de la historia. Pero en la historia no se conoce un ejemplo de sociedad que haya podido sobrevivir largo tiempo en el puro y simple cinismo; tampoco se debe a un azar el hecho de que el chauvinismo y el nacionalismo de la gran Rusia se hagan cada vez más pronunciados. Comprimidos por el terror burocrático, semejantes conflictos estallan con tanta mayor violencia cuando se presenta la ocasión (considérense los ejemplos descritos por Solyenitsin o Pliuch). Entre los países industrializados, el país ruso es el primer candidato para una revolución social.

12. El régimen ruso forma parte integrante del sistema mundial de dominación contemporánea. Con los Estados Unidos y China, Rusia constituye uno de los tres pilares de dicha dominación; solidariamente con los otros dos, el régimen ruso es el gerente y el garante del mantenimiento del *statu quo* social y político en la escala del planeta. Esta solidaridad y complicidad, que están constantemente en acción entre bambalinas, se manifestaron de manera estridente, por ejemplo, cuando estos tres países intervinieron de común acuerdo para ayudar al gobierno de Ceilán a aplastar el levantamiento de 1971; así como es más que posible que los Estados Unidos y Rusia intervendrían de común acuerdo para sofocar una revolución en Europa o en cualquier lugar, una vez que estuvieran convencidos de que no podrían controlarla o utilizarla. Pero, paralelamente, el antagonismo imperialista de los tres países continúa siendo agudo y teniendo como horizonte una guerra mundial que el equilibrio del terror nuclear en modo alguno ha hecho imposible, como lo pretende la propaganda oficial.

II

13. Convengamos en llamar *régimen social* a un tipo dado de institución de la sociedad que sobrepase una sociedad singular. El concepto y la expresión "modo de producción" tienen una validez si se trata de caracterizar la producción como tal, pero no una sociedad o una clase de sociedad. Esto podría ser únicamente si producción y "modo de producción" determinaran necesariamente y suficientemente el conjunto de la organización social y de la vida social, lo cual ni siquiera es falso, sino que carece de todo sentido. La relación misma entre la producción (y las relaciones de producción) y la organización global de la sociedad es en cada caso específica e inherente al *régimen social* de que se trata, inheren-

te a la institución dada de la sociedad y forma parte de esta institución [1964*b*, 1974*a*, 1975]. El régimen social de Rusia (y de los países de Europa Oriental, de China, etc.) es el *capitalismo burocrático total* y el régimen social de los países industrializados del Occidente es el *capitalismo burocrático fragmentado* [1949*a*, 1949*b*, 1976].

14. El surgimiento de la burocracia moderna y del capitalismo burocrático, total o fragmentado, suscita un número inmenso de problemas de los que aquí sólo podemos indicar algunos. Esos problemas hacen periclitar las concepciones heredadas sobre la sociedad y la historia; el advenimiento histórico de la burocracia y el funcionamiento de la sociedad burocrática resultan incomprensibles en el marco de las grandes teorías tradicionales [1949*a*, 1963, 1964*a*, 1973, 1975]. El mundo contemporáneo vive de conformidad con representaciones de la sociedad y de la historia que, formadas ya en 1848, nada tienen que decir sobre el mundo contemporáneo. Y esto es evidente en el caso de las concepciones "liberales" y "neoliberales", económicas y sociológicas. ¿Qué puede ser para estas concepciones el régimen burocrático (que infringe constantemente la "racionalidad económica") sino un accidente negativo y contrario a la naturaleza humana? ¿Cómo entender la transformación de los ciudadanos en engranajes de la maquinaria estatal sino como un resurgimiento inexplicable (en medio de la "democracia" y de la "difusión de los conocimientos") de la forma transhistórica de la tiranía? La situación es algún tanto diferente cuando se trata de la concepción de Marx, pero con la condición de quebrarle su armazón sistemático y dogmático, con la condición de comprender sus límites y de poner dicha concepción en relación con las alteraciones de la realidad histórica. *El capital* ha de leerse a la luz de Rusia, y no leer Rusia a la luz de *El capital*. Los "marxistas" contemporáneos, al permanecer aferrados, no ya al pensamiento de Marx, sino a lo que, partiendo de ese pensamiento, ellos transformaron en esquema mecánico, se han hecho incapaces de decir algo pertinente sobre el mundo moderno. Sobre todo, la burocracia y el régimen burocrático son objetos de pensamiento que les resultan categóricamente imposibles.

15. De manera que, para la casi totalidad de las corrientes y de los autores marxistas (dejando ciertamente de lado a los comunistas ortodoxos), todo parece haber sido dicho cuando se caracteriza el régimen ruso como el producto de la degeneración de la Revolución de Octubre, degeneración causada por el "atraso" del país y el "aislamiento" del nuevo régimen. Que el régimen ruso haya tenido su origen en una revolución que invocaba al socialismo, revolución en la cual los obreros y los campesinos desempeñaron una parte decisiva y en gran medida autónoma, es una cosa. Que, invocando ese origen, se pueda evacuar la cuestión de la naturaleza actual de ese régimen, del producto final de esa "degeneración", es otra cosa completamente diferente. La coyuntura histórica a través de la cual se instaura un régimen tiene su importancia, pero en modo alguno basta para caracterizarlo. Un capitalismo establecido en virtud de la fusión pacífica de la burguesía con la antigua aristocracia o hasta la simple transformación de la simple aristocracia en clase capitalista (como en el Japón) no difiere esencial-

mente, en este sentido, de un capitalismo que se hubiera instaurado por obra de la eliminación violenta de la aristocracia por parte de la burguesía. El término mismo de degeneración no corresponde en verdad a lo que estamos tratando. El "doble poder" del gobierno provisional y de los soviets entre febrero y octubre de 1917 fue sucedido por el "doble poder" del partido bolchevique y de los organismos de los trabajadores (esencialmente los comités de fábricas), el segundo término del cual fue gradualmente reprimido y definitivamente eliminado en 1921 [1949*a*, 1958*b*, 1960*a*, 1964*a*]. La explicación del advenimiento del régimen burocrático por la degeneración de una revolución se viene abajo cuando se considera el acceso al poder de la burocracia en China y en otras partes. La interpretación que apela a la degeneración como efecto del "atraso" y del "aislamiento" —interpretación irrisoriamente superficial que tiene la función de encubrir la problemática *política* de una revolución socialista y ocultar desde el comienzo el carácter burocrático y totalitario del partido bolchevique— se ha hecho totalmente anacrónica, puesto que la industrialización de Rusia y la extensión del imperio burocrático no han puesto ningún freno al dominio de la burocracia. Si las supuestas causas han desaparecido y el efecto persiste y, es más aun, si el efecto se produce cuando las causas no existen, es forzoso reconocer que ese efecto tiene otras raíces en la realidad, raíces que no son las circunstancias que rodearon su primera aparición. Esas concepciones al continuar invocando a Marx —quien dijo "Al molino de sangre corresponde la sociedad feudal, al molino de vapor corresponde la sociedad capitalista"— afirman implícitamente que a la fabricación en serie corresponde aquí el capitalismo y allá, el "socialismo" o el "estado obrero". Incapaces de reflexionar sobre esta nueva entidad histórico-social que es la burocracia moderna, los autores de estas concepciones sólo pueden hablar de Rusia, de la China, etc., con referencia a una sociedad socialista de la cual esos regímenes representarían deformaciones. De manera que sólo conservarían de Marx su esquema metafísico y determinista de la historia: para ellas existiría una etapa predeterminada de la historia de la humanidad, el socialismo, que debe suceder necesariamente al capitalismo. En consecuencia, lo que no es "capitalismo" (concebido por añadidura de la manera más superficial y partiendo de la "propiedad privada", de las "mercancías", etc.) no puede ser sino socialismo por más que se trate de un socialismo deformado, degenerado, muy degenerado, etc. Pero el socialismo no es una etapa necesaria de la historia. Es el proyecto histórico de una nueva institución de la sociedad, cuyo contenido es el autogobierno directo, la dirección y la gestión colectiva por los seres humanos de todos los aspectos de su vida social y la autoinstitución explícita de la sociedad. Al reducir el socialismo a una cuestión puramente "económica" y la realidad económica a las formas jurídicas de la propiedad, al presentar como socialistas la estatización y la planificación burocrática, dichas concepciones tienen la función social de enmascarar el dominio de la burocracia, de ocultar sus raíces y sus condiciones para justificar la burocracia activa o para disimular las miras de los burócratas "revolucionarios" candidatos al poder.

16. Hasta cierto punto, la burocracia moderna es concebible dentro del marco marxista; pero más allá de ese punto la burocracia moderna lo trasciende. Has-

ta un cierto nivel de abstracción (como lo vio Max Weber y como no lo vio Marx) la burocracia moderna constituye la culminación inmanente de la evolución "ideal" del capitalismo. Desde el punto de vista estrecho de la producción económica, la evolución tecnológica, la organización concomitante de la producción y el proceso de concentración del capital determinan la eliminación del capitalista individual "independiente" y el surgimiento de un estrato burocrático que "organiza" el trabajo de millares de trabajadores en las empresas gigantes, que asume la gestión efectiva de la empresa y de los complejos de empresas y que se hace cargo de las incesantes modificaciones de los instrumentos y de los métodos de producción (por lo cual esa burocracia difiere radicalmente de toda burocracia "tradicional" que administra un sistema *estático*). Alcanzado su pleno desarrollo, este estrato se apropia de una parte del excedente producido (en la forma de "salarios", etc.) y decide sobre el destino de la otra parte de ese excedente mediante mecanismos de los cuales la "propiedad privada del capital" no es una condición ni necesaria ni suficiente. El capitalista o los capitalistas "propietarios", si es que subsisten, sólo pueden desempeñar un papel en la empresa moderna según el lugar que ocupen en la pirámide burocrática. Si, como pensaba Marx, la concentración del capital "no se detiene antes de que todo el capital social esté concentrado en las manos de un solo capitalista o grupo de capitalistas", ese solo capitalista o grupo de capitalistas no podría dominar personalmente a centenares de millones de trabajadores; semejante situación no puede concebirse sin el surgimiento y crecimiento de un estrato que controle, que administre, que dirija efectivamente la producción y que disponga en realidad de ella, estrato del que el capitalista mismo dependería. En la historia efectiva de los países capitalistas clásicos, la concentración no llega (y no podría llegar) a su "límite ideal" de esta manera (en función de solamente la evolución económica). Pero las tendencias que acabamos de describir se realizan ampliamente y suficientemente para permitir definir el régimen social de los países occidentales como *capitalismo burocrático fragmentado*. La burocracia moderna puede interpretarse pues, dentro del marco de referencias de Marx, como el producto orgánico de la evolución de la producción capitalista y de la concentración del capital, como la "personificación del capital" en una determinada etapa de su historia, como uno de los polos de la relación de producción capitalista, la división dirigentes/ejecutantes, y como el agente activo de la realización, de la difusión, de la penetración cada vez mayor de esta relación en las actividades de producción (y en todas las demás). La separación de la dirección y de la producción inmediata, la transferencia de la dirección desde la actividad de trabajo a una instancia exterior al trabajo y al trabajador, la seudorracionalización, el "cálculo" y la "planificación" extendida a segmentos cada vez mayores de la producción y de la economía, etc. son todas funciones que no pueden ser realizados por "personas" simplemente mediante la "propiedad del capital". También queda completamente excluido el hecho de que dichas funciones sean realizadas por el "mercado" a menos de concebir éste según la mitología de la economía política (que en realidad Marx compartía). Esas funciones sólo pueden ser cumplidas por la burocracia y en virtud de la creación del aparato burocrático [1949*a*, 1959*a*, 1960*b*].

De manera que la dominación de la burocracia se manifiesta como la forma adecuada por excelencia de la dominación del "espíritu" del capitalismo (también aquí Max Weber había visto las cosas mucho más claramente que Marx), es decir, del magma de significaciones imaginarias sociales realizadas por la institución del capitalismo.

17. La ceguera de Marx ante las implicaciones de su propia visión, por lo demás correcta respecto a la concentración del capital, no es accidental (y esa ceguera tiene las mismas razones que la indigencia de la mayor parte de los otros enfoques teóricos de la burocracia moderna). La concentración, en su límite, implica no sólo la eliminación de los capitalistas individuales sino también la "abolición del capital" como tal y de la "economía" como sector efectivamente separado del resto de la vida social. La concentración y la monopolización determinan la reducción creciente del "mercado", la alteración esencial del carácter de lo que subsiste de él, su reemplazo por el condominio de los oligopolios y los monopolios y finalmente por una organización "integrada" ("planificada") de la producción y de la economía. En el límite de la concentración total (y en realidad muchos antes de que ésta sea alcanzada) ya no hay verdadero "mercado", ya no hay "precios de producción", ya no hay "ley de valor" y, por fin, ya no hay "capital" en el sentido que Marx daba a este término (que contiene como elemento ineliminable la idea de una suma de "valores" en proceso de autoincremento). En el mejor de los casos, la "ley del valor" queda transformada en regla (norma, prescripción) de comportamiento subjetivo "racional" del capitalismo único o de la burocracia. En el capitalismo burocrático total ya no se puede hablar de "leyes económicas", haciendo abstracción de las trivialidades (pues las coacciones físicas y técnicas no son "leyes económicas"). Por eso, también están vacías de contenido las concepciones que ven en Rusia un "capitalismo de estado" y pretenden que las "leyes económicas del capitalismo" continúan imperando allí con la simpre sustitución de la "clase capitalista" por el "estado".

18. Pero, si nos quedamos con esta interpretación de la burocracia, descuidaríamos dimensiones esenciales de su realidad, precisamente las dimensiones que ponen en tela de juicio la concepción marxista y la hacen finalmente insostenible. Ni siquiera en los países capitalistas "clásicos", el surgimiento y el crecimiento de la burocracia pueden reducirse a la concentración del "capital" y a la burocratización concomitante de la producción y de la empresa. En realidad, la organización industrial occidental, desde sus orígenes, toma su modelo de la organización burocrática y jerárquica secular de los estados y de los ejércitos, modelo que ella transforma para su uso, no sólo adaptándolo a las necesidades de la producción, sino sobre todo haciéndolo el instrumento y el portador del "cambio", en oposición a la burocracia "estática" tradicional. Luego, el modelo burocrático industrial es a su vez vuelto a adoptar por el estado, por el ejército y por los partidos. La burocratización de las sociedades capitalistas clásicas tiene una fuente poderosa en la expansión considerable del papel y de las funciones del estado, tanto generales como propiamente económicas, independientemente de toda "estatización" formal de la producción (considérese el caso de los

Estados Unidos), expansión que implica tanto la proliferación del estrato burocrático y la ampliación de sus poderes, como la multiplicación de mecanismos institucionales no mercantiles de integración y de gestión de las actividades sociales. Por fin, esa burocratización tiene una fuente importante en la evolución del movimiento obrero. La constitución de una burocracia sindical y política "obrera" revela la adopción del modelo capitalista por las organizaciones obreras y su aceptación por parte de sus miembros [1959]; es decir, el dominio continuado de las significaciones imaginarias del capitalismo y de los correspondientes dispositivos institucionales (división dirigentes/ejecutantes, jerarquía, especialización, etc.) sobre la clase obrera fuera de la producción y sobre los instrumentos mismos que dicha clase creó para luchar contra el capitalismo.

19. De manera que la evolución de una sociedad capitalista "clásica" hacia el capitalismo burocrático fragmentado no puede interpretarse solamente atendiendo a la producción y a la economía. Pero aun más importante es el hecho de que el surgimiento y el dominio de la burocracia en Rusia no son el fruto de tal evolución "orgánica" sino que se deben a la ruptura representada por la revolución de 1917 y a un proceso esencialmente político. La primera burocracia moderna que se constituye en estrato dominante —y que sirve mundialmente como catalizador y acelerador del proceso de burocratización— no es la burocracia "canónica" engendrada por el capitalismo tradicional, sino que nace por obra de la destrucción del capitalismo tradicional [1964*a*, 1964*b*]. Aun más esclarecedor es el caso de los países "precapitalistas" y, por excelencia, el de China. Aquí, la burocracia al llegar al poder por obra de un proceso político y al instaurar en su provecho relaciones de dominio, crea prácticamente *ab ovo* "relaciones de producción capitalistas" y la infraestructura material correspondiente. La burocracia china no es el fruto de la industrialización de China, sino que la industrialización de China es el producto de la burocracia china. La mediación efectiva y concreta entre el sistema mundial de dominio y la transformación burocrática de China no está representada por las "infraestructuras", salvo negativamente, por cuanto la penetración y el impacto del capitalismo habían dislocado la organización tradicional de China; eso ocurrió también en otras partes sin que el resultado fuera el mismo. Los portadores "materiales" de las condiciones de la transformación burocrática en China fueron los catecismos "marxistas" y el modelo militar y político bolchevique, y no las máquinas y ni siquiera los fusiles (Chang Kai-schek tenía gran cantidad de ellos). La mediación concreta entre el capitalismo mundial y la transformación burocrática china es la penetración en el país de significaciones imaginarias sociales del capitalismo y de los tipos de institución y de organización correspondientes (ideología "marxista", partido político, "progreso", "producción", etc.). Y es en este sentido —y no porque se hubiera registrado allí dominación del "capital"— en el que la China, lo mismo que Rusia, etc., pertenecen en definitiva al mismo universo historicosocial que los países "occidentales", el universo del capitalismo burocrático.

20. De manera que el capitalismo burocrático total no es ni una simple variación del capitalismo tradicional, ni una etapa de la evolución "orgánica" de és-

te. Como pertenece al universo historicosocial del capitalismo, representa también una ruptura y una creación histórica nueva. Y la relación entre lo que se altera y lo que no se altera cuando uno pasa del capitalismo tradicional al capitalismo burocrático total es también ella nueva [1964*a*, 1964*b*, 1975]. Esta ruptura es evidente cuando se considera el grupo social concreto que en los dos casos ejerce la dominación. La ruptura es tanto más evidente cuando se considera la institución específica del régimen social y se miran especialmente los mecanismos y dispositivos explícitos e implícitos, formales e informales, mediante los cuales se realiza y se asegura el dominio de un grupo social particular sobre el conjunto de la sociedad. La institución núcleo y germen del capitalismo —la *empresa*— constituye el vínculo entre las dos fases. Pero la "propiedad (o mejor dicho el hecho de *disponer* de la propiedad privada" del capital, el mercado como mecanismo de integración económica, la distinción formal del "estado" y de la "sociedad civil", esenciales para la existencia del capitalismo tradicional, desaparecen en el capitalismo burocrático total que se caracteriza por la extensión universal del aparato burocrático y jerárquico moderno, por el "plan" como mecanismo de integración, por la desaparición de la distinción formal entre la "sociedad civil" y el "estado". La relación del grupo dominante con esos mecanismos es evidentemente diferente en los dos casos; lo mismo que en todos los regímenes sociales, como la relación de la capa social dominante con los mecanismos instituidos corresponde a su dominación, dicha relación es en cada caso *sui generis*, es parte propia y específica de la institución de *ese* régimen social. En buena parte, la incomprensión del régimen ruso se debe también al hecho de que siempre se quiere ver la relación entre la burocracia y los mecanismos instituidos atendiendo al modelo de la relación de la burguesía con la propiedad del capital y con el mercado (ora para afirmar que las dos relaciones son idénticas, ora para concluir de su diferencia que en Rusia no hay explotación del hombre por el hombre). Pero la relación entre los propietarios de esclavos y los mecanismos del régimen esclavista, la relación entre los señores y los mecanismos del régimen feudal, la relación entre los burgueses y los mecanismos del régimen capitalista es cada vez diferente y forma parte del modo de institución de los regímenes sociales correspondientes [1964*b*, 1974, 1975].

Asimismo, es tan erróneo concebir el grupo social dominante como simple "personificación" de los mecanismos y dispositivos instituidos (según hace Marx en el caso de los capitalistas y el "capital") como ver en esos mecanismos un simple "instrumento" de ese grupo (como hace la mayor parte de los marxistas en el caso del estado). Esta relación no puede pensarse atendiendo a las categorías de la "instrumentalidad", de la "personificación" o de la "expresión"; se trata de una relación que no tiene un análogo en otra parte, de una relación que hay que pensar en sí misma. Y desde el punto de vista político es tan falaz hablar del "poder" pasando por alto el hecho de que siempre se trata también de poder de un grupo sobre los demás, como hablar de grupos o de clases pasando por alto los sistemas instituidos que les corresponden. En el capitalismo burocrático total, la intricación de lo "económico", de lo "político", de lo "ideológico", etc. adquiere un carácter nuevo respecto de las sociedades capitalistas "clásicas"; se trata de una institución diferente de las esferas de la actividad social y de su articu-

lación. Es absurdo discurrir respecto de ella como si las categorías sociales instituidas separadamente por otros tipos de sociedad y especialmente por la sociedad capitalista "clásica" —economía, derecho, estado, cultura— subsistieran sin alteración alguna en ese caso [1964*b*, 1974, 1975].

21. El advenimiento del capitalismo burocrático total confirma lo que el estudio de las sociedades precapitalistas ya habría podido mostrar: las "clases" no se forman en general en la producción, ni por la producción [1964*a*, 1974]. La institución de un régimen social de división asimétrica y antagónica equivale a la instauración de una relación de dominio entre un grupo social y el resto de la sociedad, a la cual corresponde un conjunto de instituciones "segundas" [1975, págs. 495-496]. Esas son las instituciones que encarnan y realizan, en la esfera estrechamente política y coercitiva, el poder del grupo dominante y especialmente el estado; son las que permiten la creación de un *excedente* económico y su apropiación por parte del grupo dominante; son por fin las que aseguran la dominación de los mitos, de las creencias religiosas, de las ideas, en suma, de las representaciones y significaciones sociales que corresponden a la institución de la sociedad, a su interiorización por parte de los individuos y a la modelación indefinida de individuos adecuados a esa institución. Por ejemplo, relaciones de producción antagónicas no pueden existir ni lógica ni realmente sino como momento y dimensión de las relaciones de dominación. *Son* intrínsecamente relaciones de dominio en la esfera específica de la producción y del trabajo: son relaciones de dominio exteriores al proceso de trabajo mismo en un régimen esclavista o en un régimen feudal, relaciones que en el régimen capitalista lo penetran cada vez más [1949, 1964*b*]. Y esas relaciones implican la constitución de un poder sobre la sociedad y su apropiación por parte de un grupo social particular. El origen y el fundamento de la unidad de ese grupo no están necesariamente en la posición idéntica de los individuos que lo componen respecto de la producción, sino que está en la participación de esos individuos en el poder ejercido sobre el resto de la sociedad, poder que desde luego debe traducirse también como "poder económico", es decir, como posibilidad de disponer del tiempo de los individuos y destinar una parte de ese tiempo a actividades que sirvan al grupo dominante o de cuyo resultado éste se apropia. Puede ocurrir que semejante poder esté ya históricamente constituido en la sociedad considerada y que una categoría social formada partiendo de la producción/economía (o también de alguna otra manera) se adueñe de él y, transformándolo poco o mucho, llegue a ejercer la dominación plena. Ese fue el caso de la burguesía, que Marx extrapoló erróneamente al conjunto de la historia. Pero, aun en ese caso, sería falso ver en el poder y en el estado algo que se añade a una estructura productiva económica permaneciendo exterior a ella o un simple instrumento de la capa social en vías de llegar a la dominación. Pero también puede ocurrir que, mediante la instauración directa de una nueva relación de dominio y de una nueva forma de poder, un grupo social (grupo étnico conquistador, "grupo político") cree e imponga las relaciones de producción que corresponden a ese dominio y que permiten su reproducción social. Ese fue probablemente el origen de las sociedades esclavistas y,

con toda seguridad, el origen más frecuente de los regímenes feudales; y ese es el origen de los regímenes burocráticos contemporáneos en Rusia, en China o en Europa Oriental.

22. En el capitalismo burocrático total, la abolición de la economía como esfera separada y relativamente autónoma forma parte de una alteración esencial de la relación entre "sociedad civil" y estado. A decir verdad, esta distinción misma —que continúa atiborrada de importantes elementos ideológicos correspondientes al punto de vista burgués clásico sobre la sociedad— debe ser reexaminada. La realidad de las relaciones entre la sociedad civil y el estado nunca fue como la presentaron las construcciones teóricas (incluso en Hegel y en Marx). Pero en todo caso la sociedad burguesa vive y se desarrolla en medio de la distinción de una esfera pública estatal. Esta distinción ya parece desdibujada en la evolución que conduce al capitalismo burocrático fragmentado: la extensión de las actividades del estado restringe cada vez más la esfera pública "civil", y la esfera "privada" misma tiende a convertirse (bajo múltiples formas) en "pública" [1960*b*, 1963]. Con el capitalismo burocrático total se produce un salto cualitativo. La distinción entre la esfera pública "civil" y la esfera pública estatal se borra, la esfera "privada" queda reducida al mínimo (en el caso extremo, a las funciones biológicas de los individuos). No hay sin embargo dominio absoluto del estado *como tal* sobre la sociedad, ni se produce la "absorción de la sociedad civil por el estado". Pues el propio estado está dominado por un organismo político separado que, en el caso típico y sobresaliente, es el partido, instancia última de decisión y de poder, y, dentro del partido mismo, la instancia última es la cumbre del aparato. El partido, organización y medio unificador del grupo dominante, sólo puede identificarse con la sociedad mientras el terror que el partido ejerce sobre ella (al reducirla al silencio) denuncia esta identificación. Y el estado no podría "absorber" la sociedad sin dejar de ser lo que es y lo que su nombre indica claramente: una *parte* de la sociedad, un cuerpo *particular* dentro de la sociedad. Por lo demás, la desaparición formal de la distinción entre sociedad civil y estado no significa ni la "absorción" de la sociedad por el estado, ni una "unificación" de la sociedad. La pretensión de unificación y de homogeneización de la sociedad (formulada en la ideología del partido) sólo tiene realidad desde un solo ángulo: la sumisión indiferenciada de todos al poder ilimitado y a la arbitrariedad de la cumbre del aparato. Fuera de esto, dicha pretensión no puede encubrir la persistencia de una diferenciación social (y no simplemente "profesional"), tan pronunciada como en el capitalismo tradicional (ciudadanos y campesinos, trabajadores manuales y trabajadores intelectuales, hombres y mujeres, etc.), una división asimétrica y antagónica de la sociedad entre dirigentes y ejecutantes (división cada vez más compleja por obra de la interpretación recíproca de las diferentes pirámides y jerárquicas) y, por fin, las divisiones y conflictos que se registran en el seno de la burocracia misma. Es más aun, esa pretensión hace nacer una nueva oposición entre la existencia formal de un estado (que debería abarcar la totalidad de la sociedad y coincidir con ésta) y la realidad de lo social que constantemente se le escapa al estado y que difiere de él a la vez por exceso (haciendo más de lo que se supone que debe hacer) y por de-

fecto (no haciendo lo que se supone que debe hacer). Esta oposición va acompañada (cuando se considera el estado en sí mismo) por una nueva escisión entre la apariencia del estado y su realidad. La vida "pública civil" se convierte en vida estatal. Pero la vida estatal ya no es más enteramente pública; su desarrollo debe ocultarse en los menores detalles, y lo que en otras partes es "público" y sin problemas se convierte aquí en secreto de estado (desde las estadísticas económicas más simples hasta las guías telefónicas y los planos del subterráneo de Moscú).

23. El régimen ruso pertenece al universo historicosocial del capitalismo porque el magma de la significaciones imaginarias sociales que animan su institución y se realizan en virtud de ella es el magma mismo que sobreviene en la historia con el capitalismo y por obra del capitalismo. Puede describirse el núcleo de ese magma como la expansión ilimitada del dominio "racional". Se trata, por supuesto, de un dominio en gran parte ilusorio y de la seudorracionalidad del entendimiento y de la abstracción [1955, 1957*c*, 1960*b*, 1964*a*, 1964*b*, 1973, 1974*b*, 1975]. Es esta significación imaginaria lo que constituye el punto de empalme central de las ideas que se convierten en fuerzas y de los procesos efectivos que dominan el funcionamiento y la evolución del capitalismo: la expansión ilimitada de las fuerzas productivas, la preocupación obsesiva por el "desarrollo", el "progreso técnico" seudorracional, la producción, la economía, la racionalización y el control de todas las actividades, la división cada vez más pronunciada de las tareas, la cuantificación universal, el cálculo, la "planificación", la organización como fin mismo, etc. Las formas correlativas de esto son las formas institucionales de la empresa, del aparato burocrático jerárquico, del estado moderno y del partido moderno, etc. Muchos de estos elementos —significaciones y formas institucionales— se crearon durante períodos históricos anteriores al capitalismo. Pero fue la burguesía, durante su transformación en burguesía capitalista, la que al retomarlos alteró su sentido y su función, los reunió y los subordinó a la significación de la expansión ilimitada del dominio "racional" (explícitamente formulado desde Descartes y siempre central en Marx, por lo cual el pensamiento de éste continúa anclado en el universo capitalista). Y esta significación, expresada por la transformación del marxismo en ideología y por la organización política del partido, reúne, unifica, anima y guía la burocracia en su acceso al dominio de la sociedad, en la institución específica de su régimen y en la gestión de éste.

24. La "realización" de esta significación imaginaria social es profundamente antinómica. Ese es el rasgo decisivo de las sociedades modernas, rasgo que las opone radicalmente a las sociedades tradicionales, "arcaicas" o "históricas", en las que no se encuentra una antinomia de este tipo [1960*b*, 1964*b*, 1975]. La sociedad moderna sólo apunta a la "racionalidad" y sólo produce masivamente la "irracionalidad" (desde el punto de vista de esa misma "racionalidad"). O bien: en ninguna otra sociedad conocida, el sistema de representaciones que la sociedad se confiere está en oposición flagrante y violenta con la realidad de esa sociedad, como ocurre en el régimen del capitalismo burocrático.

Es perfectamente lógico que esa antinomia alcance un paroxismo delirante en las formas extremas del totalitarismo "marxista", con el régimen de Stalin y de Mao.

25. En las sociedades modernas, este sistema de representaciones tiende cada vez más a reducirse a la ideología. La ideología es la elaboración "racionalizada y sistematizada" de la parte manifiesta, explícita, de las significaciones imaginarias sociales que corresponden a una institución dada de la sociedad o al lugar y a las miras de una determinada capa social dentro de esa institución. La ideología no puede pues aparecer ni en las sociedades "míticas" ni en las sociedades simplemente religiosas. Tiene su verdadero desarrollo sólo a partir de la institución del capitalismo, lo cual es evidente por sí mismo. En el capitalismo, la ideología adquiere una importancia creciente por el hecho mismo de que la significación imaginaria central del capitalismo es la presunta racionalidad y por el hecho de que su contenido mismo exige esa forma de expresión "racional" que es la ideología. De manera que ésta debe hacerlo todo explícito, transparente, explicable y racionalizable, en tanto que su función misma consiste en ocultarlo todo. Sujeto a esta contradicción intrínseca y en oposición frontal a la realidad social, la ideología se ve forzada a rebajarlo todo y a rebajarse ella misma y así se convierte en forma vacía y está condenada a un acelerado deterioro interno. El destino actual del "marxismo leninismo" en Rusia y en la China ofrece una ilustración estrepitosa y extrema de la situación.

Octubre de 1977

REFERENCIAS

1946: "Sur le régime et contre la défense de l'URSS", *Bulletin intérieur* du PCI, nº 31 agosto de 1946, reimpreso en la *Société bureaucratique*, vol. I, París, UGE, colección "10/18", 1973, págs. 63-72.

1947*a*: "Le problème de l'URSS et la possibilité d'une troisième solution historique", en *L'URSS au lendemain de la guerre*, material de discusión preparatorio para el II Congreso mundial de la IV Internacional, tomo III, febrero 1947; reproducido en la *Société bureaucratique*, vol. I., *op. cit.*, págs. 73-90.

1947*b*: "Sur la question de l'URSS et du stalinisme mundial", *Bulletin intérieur du PCI*, nº 41, agosto de 1947; reproducido en *La Société bureaucratique* , vol. I, *op. cit.*, págs. 91-100.

1948: "La concentration des forces productives", inédito (marzo 1948), luego publicado en la *Société bureaucratique*, vol. I, *op. cit.*, págs. 101-113.

1949*a*: "Socialisme ou barbarie", *Socialisme ou Barbarie*, nº 1, marzo 1949; publicado en la *Société bureaucratique*, vol. I, *op. cit.*, págs. 205-281.

1949*c*: "L'exploitation de la paysannerie sous le capitalisme bureaucratique", *Socialisme ou Barbarie*, nº 4, octubre 1949; reproducido en la *Société bureaucratique*, vol. I, *op. cit.*, págs. 283-312.

1953*a*: "Sur la dynamique du capitalisme, I", *Socialisme ou Barbarie*, nº 12, agosto de 1953.

1953*b*: "Sartre, le stalinisme et les ouvriers", *Socialisme ou Barbarie*, nº 12, agosto 1953; reproducido en *L'Expérience du mouvement ouvrier*, vol. I, París, UGE, colección "10/18", 1974, págs. 178-248.

1955: "Sur le contenu du socialisme, I", *Socialisme ou Barbarie*, nº 17, julio de 1955; reproducido en le *Contenu du socialisme*, París, UGE, colección "10/18", 1979.

1956*a*: "Khrouchtchev et la décomposition de l'idéologie bureaucratique", *Socialisme ou Barbarie*, nº 19, julio 1956, reproducido en *La Société bureaucratique*, vol. II, París, UGE, colección "10/18", 1973, págs. 189-209.

1956*b*: "La revolution prolétarienne contre la bureaucratie", *Socialisme ou Barbarie*, nº 20, diciembre de 1956; reproducido en *La Société bureaucratique*, vol. II. *op. cit.*, págs. 267-337.

1957*a*: "Bilan, perspectives, tâches", *Socialisme ou Barbarie*, nº 21, marzo de 1957, reproducido en *L'Experience du mouvement ouvrier*, vol. I, *op. cit.*, págs. 383,408.

1957*b*: "La voie polonaise de la bureaucratisation", *Socialisme ou Barbarie*, nº 21, marzo de 1957; reproducido en *La Société bureaucratique*, vol. II, *op. cit.*, págs. 339-371.

1957*c*: "Sur le contenu du socialisme, II", *Socialisme ou Barbarie*, nº 22, julio de 1957; reproducido en *Le contenu du socialisme*, *op.cit.*, págs. 103-221.

1958*a*: "Sur le contenu du socialisme, III", *Socialisme ou Barbarie*, nº 22, julio de 1957, reproducido en *L'Expérience du mouvement ouvrier*, vol. II, París, UGE, colección "10/18", 1974, págs. 9-88.

1958*b*: "Sur la dégénérescence de la révolution russe", *L'Ecole émancipée*, abril de 1958, reproducido en *Société bureaucratique*, vol. II, *op.cit.*, págs. 123-187.

1960*a*: "Conceptions et programe de *Socialisme ou Barbarie*", *Etudes*, nº 6, Bruselas, octubre de 1960, reproducido en *La Société bureaucratique*, vol. II, *op.cit.*, págs. 395-422.

1960*b*: "Le mouvement revolutionnaire sous le capitalisme moderne", *Socialisme ou Barbarie*, nº 31, 32 y 33, diciembre de 1960, abril y diciembre de 1961; reproducido en *Capitalisme moderne et Révolution*, vol. II, París, UGE, colección "10/18", 1979, págs. 47-203.

1963: "Recommencer la révolution", *Socialisme ou Barbarie*, nº 35, enero de 1964, reproducido en *L'Expérience du mouvement ouvrier*, vol. II, *op.cit.*, págs. 307-365.

1964*a*: "Le rôle de l'idéologie bolchevique dans la naissance de la bureaucratie", *Socialisme ou Barbarie*, nº 35, enero de 1964; reproducido en *L'Expérience du mouvement ouvrier*, vol. II, *op.cit.*, págs. 385-416.

1964*b*: "Marxisme et théorie révolutionaire", *Socialisme ou Barbarie*, nº 36 a 40, abril de 1964 a junio de 1965; reproducido como primera parte de *L'Institution imaginaire de la société*, París, Ed. du Seuil, colección "Esprit", 1975.

1973: "Introduction" al vol. I de *La Société bureaucratique*, *op.cit.*

1974*a*: "La question de l'histoire du mouvement ouvrier", Introducción al volumen I de *L'Expérience du mouvement ouvrier*, *op.cit.*

1974*b*: "Réflexions sur le 'développement' et la rationalité", informe para el coloquio de Figline-Valdarno, septiembre de 1974, publicado en *Esprit*, mayo de 1976, y ahora en *Le Mythe du développement*, París, Ed. du Seuil, 1977, págs. 205-240.

1975: "L'imaginaire social et l'institution": segunda parte de *L'Institution imaginaire de la société*, *op.cit.*

1976: "The Hungarian Source", *Telos*, Saint-Louis, Miss., otoño de 1976; versión francesa en *Libre*, 1, París, Payot, 1977; reproducido en *Le contenu du socialisme*, *op. cit.*, págs. 367-411.

El destino de los totalitarismos *

No se honra a un pensador alabándolo y ni siquiera interpretando su trabajo, sino que se lo hace discutiéndolo, manteniéndolo así vivo y demostrando por los hechos que ese autor desafía el tiempo y conserva su vigencia.

Para nosotros, la vigencia está en las dos dimensiones principales del trabajo de Hannah Arendt: el análisis del totalitarismo y el intento de reconstruir el pensamiento político sobre una nueva base. La conexión profunda entre ambas dimensiones debería ser evidente. Lo que llevó a Hannah Arendt a buscar un nuevo punto de referencia para el pensamiento político fue el totalitarismo y el concomitante derrumbe del punto de vista liberal así como del punto de vista marxista.

Decidí discutir hoy el problema del totalitarismo en primer lugar porque el tema ocupa el centro de mis preocupaciones actuales que deberían ser, me atrevo a decirlo, las preocupaciones de todos. Pero también elegí ese tema por una razón menos coyuntural. Fue en ese campo donde Hannah Arendt tuvo la audacia de tratar algo nuevo y, en realidad, incomprensible (con comillas y sin comillas) *como* nuevo y *como* incomprensible:

"La convicción de que todo cuanto ocurre en la tierra debe ser comprensible para el hombre puede llevár a interpretar la historia apelando a lugares comunes. Comprender no significa negar lo intolerable, deducir, partiendo de precedentes, aquello que carece de todo precedente o explicar los fenómenos por medio de analogías y generalidades, de suerte que el impacto de la realidad y el choque de la experiencia ya no se sienten. Comprender significa más bien examinar y asumir conscientemente la carga que nuestro siglo puso sobre nosotros, sin negar su existencia ni someterse bajamente a su peso. Comprender, en suma, significa hacer frente atentamente y sin premeditación a la realidad y resistirla, cualquiera que sea esa realidad".[1]

* Texto de una conferencia dada el 3 de octubre de 1981 en la New York University en ocasión de un simposio sobre la obra de Hannah Arendt organizado por el Empire State College, el Bard College, la New School for Social Research y la New York University. El original inglés fue publicado en *Salmagundi* (Skidmore College, Saratoga Springs, N.Y.), nº 60, primavera-verano de 1983. La traducción francesa es mía.

[1] *The Origins of Totalitarianism*, 1ª ed., Harcourt, Brace and Co, Nueva York, 1951, pág. VIII. Pasaje traducido por mí, asi como los textos siguientes.

En el análisis del totalitarismo realizado por Hannah Arendt está el postulado implícito de que hagamos frente, en este caso, a algo que trasciende no sólo las "teorías de la historia" heredadas, sino también *toda* teoría. Pero, en realidad, el totalitarismo no es más que la ejemplificación extrema, monstruosamente desarrollada, de lo que es verdadero en el conjunto de la historia y en todos los tipos de sociedad.

Verdad es que podemos "explicar" la historia parcialmente... muy parcialmente. Decir que nuestras explicaciones son limitadas o incompletas sería cometer una enorme figura de atenuación. En el mejor de los casos, nuestras explicaciones indican algunas conexiones muy parciales, fragmentarias, condicionales. Y esto es así no sólo a causa de la "grotesca desproporción entre causa y efecto" que señala Hannah Arendt en el caso del imperialismo (*ibíd.*), sino también en función del hecho fundamental de la *sinergia*: encadenamiento de hechos o acontecimientos "sin relación interna" pero que coexistiendo exteriormente determinan el surgimiento de fenómenos situados en otro nivel.

Pero esto es así también por una razón mucho más profunda. La historia es creación de sentido... y no puede haber "explicación" de una creación; sólo puede haber una comprensión *ex post facto* de su sentido. Y ello es así muy particularmente cuando se trata de la creación masiva de sentidos originales e irreductibles que están en el núcleo de las diversas formas de sociedad y de las diversas culturas... de sus significaciones imaginarias sociales y de las instituciones en que aquellas cobran cuerpo.

Ahora bien, lo que Hannah Arendt vio con claridad fue que el totalitarismo nos pone frente a algo diferente, nos pone frente a la creación de lo *a-sensato*. Esto se manifiesta vivamente en la tercera parte de *Los orígenes del totalitarismo* y especialmente en el capítulo XII ("El totalitarismo en el poder").

Como tal, la historia no es "sensata": la historia no "tiene sentido". La historia es el campo en que se crea sentido, en el que emerge el sentido. Los seres humanos —*los anthropoi*— crean sentido; y pueden también crear lo que es totalmente a-sensato. "Nadie en aquella época {la de la revolución norteamericana y la revolución francesa} habría podido prever que la 'naturaleza' del hombre, definida y redefinida por dos mil años de filosofía, podía contener posibilidades impredecibles y desconocidas." Esas imposibilidades impredecibles y desconocidas iban a conducir a la creación de lo absolutamente a-sensato, lo que la autora se atrevió a llamar el mal absoluto: "...los regímenes totalitarios descubrieron sin saberlo que existen crímenes que el hombre no puede ni castigar ni perdonar. Cuando lo imposible se hace posible se convierte en el mal absoluto impunible e imperdonable, que no puede ser comprendido ni explicado por los malos motivos del interés centrado en egoísmo, por los motivos de la codicia, de la envidia, del resentimiento, del deseo del poder y de la cobardía; y que, por esta razón, la cólera no podría vengar ni el amor soportar ni la amistad perdonar".[2] Yo prefiero llamar monstruoso aquello que Hannah Arendt llama el mal absoluto. El *anthropos* crea lo sublime, pero también puede crear lo monstruoso. Po-

[2] *Op. cit.*, págs 435 y 433.

demos comprender el Partenón o a *Macbeth*; pero no hay comprensión o no puede haber comprensión de Auschwitz o del Gulag.

Lo que he de sostener aquí es que la monstruosidad inicial del totalitarismo "clásico", del totalitarismo analizado por Hannah Arendt (el nazismo hasta 1945 y el stalinismo hasta 1951), dejó su lugar a un tipo de monstruosidad diferente y nuevo —la estratocracia rusa—, al cual ya no puede aplicarse lo esencial del análisis "clásico". Pero antes de entrar en nuestro tema, quiero hacer hincapié en que la negativa misma de "hacer frente a la realidad", que denunciaba Hannah Arendt, que esas misma reducción a trivialidades y que la deducción misma partiendo de precedentes de aquello que no tiene precedentes es una actitud que tuvo y continúa teniendo curso en lo tocante al régimen ruso. En realidad, el totalitarismo fue "digerido" como algo perteneciente al pasado, como un tema de película cinematográfica de éxito o como tema de explotación literaria. La comercialización de los horrores del pasado sirve, por decirlo así, para relegar aun más lejos en el pasado caduco las posibilidades de lo monstruoso y evitar así ver la monstruosidad que hoy enfrentamos. Racionalizaciones vacuas —como la "teoría de la convergencia"— son expuestas con la finalidad esencial de evitar la contemplación de hechos que tenemos ante nosotros. Puede encontrarse una explicación parcial de esto en las categorías mentales del hombre occidental, ya se trate del especialista, ya se trate del simple ciudadano: la incapacidad de reconocer lo nuevo en la historia o hasta la incapacidad de admitir su existencia, incapacidad incorporada en la metafísica dominante de la historia, que muestra la influencia predominante del esquema liberal y del esquema marxista, esquemas gemelos en los cuales no existe rigurosamente ni lugar ni condición para un régimen como el régimen ruso. Pero en un nivel más profundo hay también una ceguera voluntaria que es el resultado de no aceptar que la historia pueda producir lo que es absolutamente a-sensato, lo monstruoso.

La cuestión que quiero considerar es esta:

¿Qué ocurre con un régimen totalitario cuando éste dura dos tercios de siglo y aun más? Y como de nada sirve pretender hablar en términos generales, como si existiera toda una clase de regímenes totalitarios con una vida tan larga nos preguntaremos: ¿qué ocurrió con el régimen ruso después de la muerte de Stalin?

Creo que en general estaremos de acuerdo en admitir que desde 1953 muchos caracteres del régimen ruso, muchos de sus rasgos distintivos que eran de una importancia decisiva, según la concepción de Hannah Arendt, que no eran sencillamente descriptivos, sino que manifestaban la esencia del totalitarismo, han desaparecido, han cambiado o han perdido mucho de su intensidad. Haré una lista esquemática, sin desarrollo, de una serie de puntos que me parecen evidentes y entre los que existe ciertamente una conexión íntima y profunda. Comparo la situación de 1981 con la situación de los años de la década de 1930 o también de 1945-1953.

1. Desaparición del terror masivo y de los campos de trabajo de masas. El terror y los campos de trabajo existen ciertamente siempre, pero, como tenía la costumbre de decir Lenin, la cantidad tiene una cualidad que le es propia. La re-

presión se ha convertido en un asunto "racional" y, por decirlo así, "eficiente" ("productivo"): el monto de obediencia social por cadáver o por hombre/año de campo de concentración ha aumentado inmensamente. En este dominio se introdujeron innovaciones tecnológicas interesantes (como la utilización de la psiquiatría).

2. Desaparición del delirio en general y, en particular, de las proclamaciones de "objetivos" delirantes. A decir verdad, desaparecieron *todos* los objetivos proclamados no triviales con la excepción de uno solo: la dominación mundial ("victoria mundial del socialismo").

3. En particular, el desprecio total por la eficiencia, característica del período de Stalin y sobre el cual Hannah Arendt insistía con toda razón, ya no existe. El sector militar funciona con un grado bastante elevado de *eficacia*, aun cuando su *eficiencia* esté muy por debajo de la de los Estados Unidos. El sector no militar está ciertamente en un estado continuo de crisis. Pero ya no es sacudido ni perturbado profundamente por periódicas purgas o por "reformas" delirantes.

4. En íntima relación con los dos puntos anteriores, tampoco existe lo que Hannah Arendt llamaba la construcción de una realidad ficticia. Es cierto que la imagen oficial de la realidad continúa siempre muy alejada de la realidad misma. Pero también aquí la diferencia es de calidad, no de grado. La propaganda oficial presenta un torrente incoherente de mentiras subalternas pues es incapaz de armar un mundo de ficción grandioso y paranoicamente concluso.

5. Descomposición y, potencialmente, muerte de la ideología. No debe confundirse la ideología con el vocabulario o la retórica. Cualquier concatenación arbitraria de palabras no forma una ideología. La ideología, correctamente entendida, debe mostrar por una parte alguna pretensión a la racionalidad y a la universalidad y, por otra parte, debe desempeñar cierto papel en la formación de la realidad social. Y esto ocurre cada vez menos en Rusia (aun teniendo en cuenta algunas reservas menores). Lo que los estratos dominantes rusos conservan del "marxismo" y hasta del "leninismo" son algunos elementos de "realismo" político transformados en cinismo vulgar y en "maquiavelismo". (Y, por supuesto, conservan la retórica de propaganda destinada a la exportación y al consumo exterior.) No se registra ningún intento, ni siquiera ridículo, para "desarrollar" el marxismo leninismo, que se ha convertido en un rígido cadáver. Por lo demás, el marxismo leninismo no conserva la menor eficacia (y aun menos una eficiencia cualquiera) para modelar la realidad social. ¿Cómo apelar al "marxismo leninismo" para resolver el problema de la producción agrícola o para superar el lamentable estado de la producción industrial no militar?

6. También íntimamente vinculado con el punto anterior está el fin del intento de establecer un *control ideológico positivo total* (que culminó con Jdanov, pero que ya estaba en plena marcha antes de terminar la década de 1920). Desde luego, los artistas auténticamente creadores, por ejemplo, son hostigados y se ven impedidos de publicar o de presentar su trabajo. Pero se permite la publicación de obras literarias "neutras" y hasta no tan "neutras", por ejemplo, rusonostálgicas o eslavofiloides. En verdad, parece que se han abandonado las normas positivas uniformes casi en todas partes (considérense los grupos de *rock*) salvo en materia de política, de filosofía, de sociología y de economía.

7. Visiblemente el régimen renunció a controlar el pensamiento y el alma de la gente. La persecución de quienes "piensan de otra manera" —es decir de los disidentes— continúa por cierto, pero sólo si éstos se manifiestan abiertamente. Por lo demás, el régimen se ha hecho plenamente pavloviano-skinneriano: queda satisfecho si obtiene el control del comportamiento manifiesto. Si uno se conforma con eso, está seguro.

8. Salvo en el nivel más superficial, el régimen renunció a la hipersocialización forzada de la gente. Ya no lo llevan a uno por la fuerza a mitines en los que debe vociferar: "Muerte a los perros trotskistas, zinovievistas, bujarinistas", "Viva nuestro muy amado secretario general", etc. y en los que uno no se atrevía a dejar de aplaudir por miedo de hacerse sospechoso. Por el contrario, lo que hoy se usa equivale a un proceso de *privatización* oficialmente alentado. El régimen alienta a los hombres a cultivar sus carreras, su vida privada, sus jardines si los tienen... o a consumir vodka.

9. Desaparición del *Führerprinzip*, el principio del "líder" de Hannah Arendt, del "egócrata" de Solyenitsin. Como había observado Trotski, la divisa de Stalin era en realidad: *la sociedad soy yo*. Nada parecido ocurría con Brezhnev y sus sucesores. Desde este punto de vista, lo importante no es la realidad o la no realidad de la "dirección colectiva", sino que es el desmañado equilibrio entre los diferentes clanes y camarillas de la burocracia respecto a su respectiva parte de poder, etc. Lo cierto es que la imagen de un líder ya no desempeña el papel que desempeñaba antes. Hoy el secretario general es la plena encarnación de la "fastidiosa obstinación" (para emplear la frase que usó Hannah Arendt al referirse a Molotov).

Tomados en su conjunto, estos hechos rompen la coherencia del totalitarismo "clásico" y remiten a profundos cambios en la estructura del régimen. En consecuencia, nos vemos inmediatamente por lo menos frente a dos preguntas fundamentales: ¿Cómo se produjo el cambio? ¿Qué representa el régimen ruso *actual* o bien qué es lo que hoy mantiene unida la sociedad rusa?

La respuesta a la primera pregunta creo que puede encontrarse en la doble bancarrota del totalitarismo "clásico" originario: la bancarrota de su forma inicial y la bancarrota de los intentos de modificarlo de manera que pudiera "funcionar", en suma, la bancarrota del partido.

El fracaso de la forma inicial, "clásica", del totalitarismo es simplemente esta: el régimen no pudo reproducirse en su forma "clásica", fue incapaz de producir un Stalin segundo y al mismo tiempo resultó incapaz de continuar la construcción de una realidad delirante. ¿Por qué?

No creo que haya o que pueda haber una "explicación" de este hecho ni que exista un conjunto de condiciones necesarias y suficientes que pudiéramos exhibir y que harían el resultado "inevitable". Pero la evolución está ciertamente vinculada con dos factores en los cuales parece útil detenerse un poco. Esos dos factores, a su vez, suscitan nuevos interrogantes, que no puedo discutir aquí.

En primer lugar, se puede dudar de que el estado de cosas durante el gobierno de Stalin fuera realmente sostenible a largo plazo y en un ambiente más o menos "pacífico". El totalitarismo, tal como se dio con Hitler y con Stalin que lo en-

carnaron y simbolizaron y tal como Hannan Arendt lo describió correctamente, estaba necesariamente relacionado con la guerra: una guerra exterior y también, según la profunda frase de Hannah Arendt, una "guerra contra su propio pueblo". Un ingrediente necesario del totalitarismo "clásico" es mucho menos la "economía de guerra permanente" que la *psicología de guerra permanente*. (En *1984*, cuya publicación precede en dos años a la de *Los orígenes del totalitarismo*, George Orwell lo había mostrado con admirable profundidad). Unicamente una psicología tal puede sostener la movilización y la hipersocialización permanentes que son inherentes al totalitarismo clásico y suministrar asimismo el cemento de coherencia paranoide y la "explicación de última instancia" constantemente requerida por el delirio totalitario; en suma, la guerra total y permanente corresponde simultáneamente a los afectos, a los deseos y a las representaciones del hombre totalitario considerado como tipo antropológico.

El totalitarismo hitleriano quedó aplastado en la guerra; el totalitarismo staliniano salió victorioso de la guerra y cobró una expansión substancial. El período 1945-1953 puede describirse como un período de compromiso inestable y desmañado entre la necesidad intrínseca del régimen de estar en una guerra (cualquier clase de guerra) y la comprensión por parte de Stalin del hecho de que, en un enfrentamiento abierto y total con los Estados Unidos y sus armas nucleares, seguramente su país quedaría aplastado. Este segundo factor impidió una guerra abierta. (A pesar de que los rusos produjeron en 1949 la primera bomba A, los Estados Unidos conservaban una superioridad nuclear "significativa" por lo menos hasta comienzos de la década de 1960). El primer factor se materializó en la "primera guerra fría", comenzada antes de terminada la Segunda Guerra Mundial (Grecia, diciembre de 1944) y continuada con Vietnam, Malasia, de nuevo Grecia, Berlín, Yugoslavia, Corea; también se materializó en las purgas de los países de Europa Oriental y en las purgas que Stalin se disponía a ordenar cuando murió.

Así y todo, una especie de "paz" fue impuesta al régimen ruso por obra del *containment* norteamericano y por la inferioridad militar global de Rusia. Y, después de la muerte de Stalin, la sociedad rusa tenía que continuar... que continuar *viviendo*.

Por otro lado, la dominación de Stalin no había logrado destruir a la sociedad rusa... y aquí es donde encuentra su límite el análisis del totalitarismo de Hannah Arendt. La lógica profunda del absurdo que la autora disecó tan admirablemente, la racionalidad de pesadilla propia de lo irracional, que ella mostró, no son simples construcciones brillantes del espíritu, sino que se materializaron plenamente en el *Crepúsculo de los demonios*, en la *Teufeldämmerung* alemana de 1945, en la destrucción material de Alemania. Y si esa destrucción no fue completa no fue ciertamente por culpa de Hitler o de los alemanes que continuaron matándose hasta el último día. En Rusia nunca se llegó a ese punto extremo. Aquí sólo puedo indicar dos factores que esclarecen un poco el carácter específico de la evolución rusa, pero que deberían elaborarse más.

En primer lugar, me parece evidente que el stalinismo en Rusia nunca obtuvo, ni en profundidad ni en extensión, el grado de adhesión popular que el nazismo logró obtener en Alemania. La razón de que esto fuera así es otra cuestión.

Creo que dicha circunstancia está vinculada a la vez con las condiciones económicas espantosas impuestas a la población rusa y con la simpleza y vacuidad particularmente pronunciadas de la "ideología" staliniana. Lo cierto es que en 1941 los campesinos rusos estaban dispuestos a combatir junto con los alemanes contra su propio gobierno. Alrededor de 1952, a más tardar, la juventud sólo experimentaba por el régimen un profundo fastidio (váse *Le pavillon des cancéreux* de Solyenitsin). Al morir Stalin, la situación debía presentar una mezcla de apatía y de oposición (como lo atestiguan los estallidos de violencia y los alzamientos en los campos).

En segundo lugar, un análisis de la evolución de Rusia a partir de 1917 que atendiera *únicamente* al totalitarismo podría inducir a error y sería en última instancia falso. Paradójicamente, la "pureza" del totalitarismo nazi (y la razón por la cual el análisis de Hannah Arendt le conviene mucho más que a su ejemplar ruso) se debe al hecho de que el nazismo crece en el seno de una sociedad plenamente desarrollada y bien articulada que había entrado en una fase de crisis y de desorientación profundas. Una vez en el poder, el nazismo nada tiene que *construir*: se nutre del cuerpo existente y organizado de la sociedad al tiempo que comienza a destruirlo. En Rusia, el proceso es radicalmente diferente. Como consecuencia de la guerra, de la revolución y de la guerra civil, en 1920-1921 la sociedad está en ruinas. Desde esa época hasta 1931 o hasta 1939 se construye una nueva sociedad, o mejor dicho, se crea una nueva sociedad. El nazismo puede sencillamente utilizar un aparato industrial capitalista existente y lo mismo cabe decir respecto al aparato del estado o del ejército. En cambio, el comunismo debe construir el aparato industrial, en realidad, debe importar a Rusia la esencia "material" del capitalismo (máquinas, métodos de producción, organización del trabajo), debe destruir y reconstruir las formas de la producción agrícola, establecer un aparato de estado y un ejército. No pueden dejarse de lado estas dimensiones productivas, económicas, administrativas, sociológicas de la instauración del poder comunista en Rusia; precisamente porque se las descuida en el análisis de Hannah Arendt es imposible comprender la evolución rusa a partir de 1953 atendiendo a ese análisis.

La mejor manera de comprender el régimen que se estableció en Rusia después de la victoria final del partido bolchevique consiste en considerar el efecto de la sinergia de por lo menos tres factores importantes: 1) el capitalismo (instrumentos, métodos, organización y relaciones de la producción, por una parte; la significación imaginaria de la expansión ilimitada del dominio "racional", por otra parte); 2) la creación por Lenin del totalitarismo propiamente dicho (ya en su concepción del partido y luego en la construcción leniniana del partido/estado); 3) por fin, las fuertes influencias residuales del pasado ruso (zarismo) que tornan a surgir después de una interrupción de setenta y cinco años debido a un proceso de europeización [que permanece en sus primeras fases]. Llamo a este régimen capitalismo burocrático total y totalitario por las razones que expliqué en otro lugar.[3]

[3] Véase supra "El régimen social de Rusia".

Como se sabe, la instauración del nuevo régimen estuvo acompañada por el surgimiento de un nuevo estrato social privilegiado y, en cierto sentido, dominante —la burocracia—, y esa instauración habría sido imposible sin ese nuevo estrato. Se trataba de una forma social nueva, hasta en lo tocante a los individuos que la componían, pero sobre todo, desde el punto de vista sociológico, abarcaba el conjunto de los dirigentes de la producción y de la economía, a los funcionarios del aparato de estado y de las actividades culturales, a los militares y, por supuesto, en el primer rango y dominando a todos los demás, el aparato político del partido, núcleo y alma de todo.

¿Por qué digo que la burocracia era el estrato dominante... pero solamente en cierto sentido? Porque, desde el comienzo y aun antes del acceso de Stalin al poder total, el poder de la burocracia siempre estuvo sometido al control último de la cumbre del aparato político del partido. Con la victoria final de Stalin sobre sus rivales (alcanzada alrededor de fines de los años veinte) los rasgos históricamente originales de la situación experimentaron una acentuación monstruosa: la vida misma de los burócratas más poderosos llegó a depender de los caprichos del amo absoluto, de quien dependían también las decisiones sobre cualquier asunto, desde los procedimientos de cosechar y la localización de las fábricas hasta el destino de las teorías cosmológicas, biológicas o lingüísticas.

Así se creó una situación históricamente original y muy embarazosa para los sociólogos (especialmente los marxistas). La burocracia era en realidad la clase privilegiada: el excedente de la producción extraído del trabajo de la población por obra de una implacable explotación aprovechaba a la burocracia en la forma de niveles de consumo muy elevados y también de una acumulación orientada exclusivamente hacia la expansión del poder del estado/partido. La burocracia desempeñaba así la parte de clase dominante en las relaciones de producción, asumía la tarea de dirigir el proceso de producción y de extraer el excedente. Pero el poder absoluto de Stalin no significaba tan sólo que la burocracia fuera simplemente una "capa dominante" y no ya "capa dirigente" o "capa gobernante" o hasta que la posición y la vida de cualquier burócrata individual no contara nada. Significaba que no existía ningún mecanismo impersonal instituido que pudiera asegurar la correspondencia, en mediano plazo y en largo plazo, entre los "intereses bien entendidos" de la burocracia y las decisiones del autócrata; y es más aun, las decisiones de éste podían ser contrarias a aquellos intereses en una multitud de casos cruciales, como en efecto lo fueron (el ejemplo más llamativo sobre este punto fue la casi destrucción del ejército durante las purgas de 1937-1938). Para resumir y decirlo de la manera más prosaica posible: los "intereses bien entendidos" de la burocracia habrían exigido, una vez que ésta alcanzó el poder, un sistema de dominio y de explotación "razonable". El sistema impuesto por Stalin era, sin metáfora alguna, delirante.

Esta antinomia estaba presente en la realidad. No puede eliminarla ningún intento teórico. Es ese el caso del enfoque asumido por los críticos marxistas —por ejemplo, Trotski— que presentan a Stalin como un "instrumento" o un "representante" de la burocracia. La lógica de este enfoque llevó recientemente a algunos a sostener la ridícula tesis de que, hacia fines de la década de 1930, Stalin ya no tenía en sus manos ningún poder real. Inversamente —aunque no simé-

tricamente—, el enfoque que se concentra exclusivamente en el poder absoluto de Stalin y/o en las similitudes con el totalitarismo nazi constituye, según ya dijimos, la principal debilidad del análisis de Hannah Arendt.

La antinomia se resolvió con la muerte de Stalin. No se permitió que surgiera un Stalin segundo y, en cierto sentido, se puede afirmar que la sociología trivial reafirmó sus derechos. Los burócratas prestaron una especie de juramento tácito entre hermanos —en adelante no nos mataremos más los unos a los otros— y ese juramento fue efectivamente respetado (la suerte de Beria fue la única excepción). El poder absoluto de la cumbre del aparato quedo limitado en virtud de una serie de compromisos difíciles entre camarillas y clanes burocráticos (componendas disfrazadas con la pomposa denominación de "dirección colectiva"). Por fin, se introdujo una serie de reformas parciales —cuyos principales efectos resumí antes— y cuyo sentido era terminar con el delirio totalitario clásico.

Durante mucho tiempo se ha pensado —y muchos lo piensan aun hoy— que esos cambios representaban la llegada de la burocracia a la edad adulta, la evolución de la sociedad rusa hacia lo que en Occidente se consideraba (tanto entre los investigadores como entre los ciudadanos corrientes) como una situación "normal": la imposición de la "racionalidad económica", una sociología de los "intereses" y de los "grupos de intereses"; en suma la instauración de una especie de "legalidad". Los acontecimientos registrados durante los períodos de Malenkov y de Kruschev (1953-1964), aunque contradictorios, parecían prestar apoyo a esta manera de ver las cosas. Pero la caída de Kruschev en 1964 marcó el fin del período de "reformas". Desde entonces raras son las reformas que tengan importancia y ninguna que importe realmente. Al mismo tiempo, mientras se ponía rápidamente fin a todas las tendencias hacia la "liberación" no se produjo ningún retorno al tipo de régimen de corte staliniano. Antes bien, fue otro proceso el que comenzó a afirmarse. Pero antes de considerar este punto es necesario discutir brevemente las razones del aborto de las tendencias "reformistas".

El partido fracasó en su intento de autorreforma. Hasta cierto punto ese fracaso puede "explicarse" por consideraciones sociológicas e históricas. Desde este punto de vista, su fracaso era el resultado "necesario" de factores existentes e inteligibles.

En primer lugar, una verdadera autorreformma equivaldría a la autoeliminación de una parte enorme de la burocracia en actividad. En segundo lugar, una autorreforma necesaria de *ideas*, la última cosa del mundo que el partido sea capaz de producir. En tercer lugar, habría necesitado centenares de millares y hasta millones de nuevos funcionarios de un tipo no existente hasta entonces, funcionarios dispuestos a aplicar incansablemente las medidas de reforma y capaces de hacerlo a través de las interminables marismas de la Rusia burocrática.

Ninguna de estas condiciones existía ni existe y es virtualmente nula la probabilidad de que alguna vez puedan reunirse simultáneamente. Esto no implica evidentemente una necesidad estricta como el resultado garantizado por una ley física. Teóricamente y en última instancia es concebible que Kruschev —o un Kruschev "más inteligente"— hubiera podido obtener éxito. Pero en definitiva nos vemos obligados a decir: *ocurrió* —*sunebe*, habría dicho Aristóteles— que no tuvo éxito.

Sin embargo, detrás de este *sumbebekos* detrás de ese "ocurrió que..." hay otro factor: el surgimiento de la subsociedad militar como agente cada vez más autónomo, y la posición dominante que esa subsociedad adquirió en cuanto a las orientaciones últimas del régimen. Por subsociedad militar entiendo la burocracia militar propiamente dicha y el inmenso complejo de industrias anexo a ella. Tenemos pruebas positivas de la parte decisiva que tuvieron los militares en la derrota de Malenkov en 1954 (Malenkov quería aumentar la producción de bienes de consumo a expensas de ciertas limitaciones de la "industria pesada", es decir, de la producción de armamentos). No podemos aislar el papel que desempeñaron los militares en la caída de Kruschev, pero sabemos que existía un conflicto abierto y casi público entre su línea de ideas y la del ejército... y sabemos que esta última fue plenamente aplicada después de 1964.

En la base de esta evolución hay muchos elementos, por más que aquí sería vano intentar una explicación "causal" neta y clara. A partir de fines de la década de 1940 el aparato militar sufrió una considerable transformación. El ejército de Stalin era un ejército de tubos de acero, de tractores y de millones de soldados de infantería. El ejército ruso de hoy es un ejército de ingeniería nuclear, de electrónica y de especialistas. Esta transformación implicó un enorme desarrollo tecnicoindustrial que comprende casi todas las ramas de la industria, pero desarrollo limitado esencialmente, por no decir exclusivamente, al dominio de los productos militares. Los signos pueden descifrarse claramente comparando la producción militar y la producción no militar. Rusia es internacionalmente competitiva en cuanto a bombas H, en cuanto a submarinos nucleares, en cuanto a "inteligentes" misiles autoguiados, en cuanto a satélites y aviones militares... pero en ni*ngún otro dominio*. En realidad y como bien se sabe, la producción no militar, tanto agrícola como industrial, está en un estado lamentable. Faltan los artículos corrientes o son raros o de muy baja calidad, siendo así que se producen en abundancia armas que incorporan, cada una en su categoría, las técnicas actuales más avanzadas del arte mundial.

¿Cómo pudieron alcanzarse semejantes resultados? ¿Y cómo puede explicarse una diferencia *cualitativa* tan grande en la producción militar y la producción no militar? Desde luego, se han destinado recursos enormes —del orden del 15% del producto bruto interno— al ejército, y las necesidades de la producción militar tienen prioridad absoluta. Estos hechos son en sí mismos muy elocuentes: trátase de decisiones *políticas* fundamentales y ningún "interés bien entendido" de la burocracia explica por qué ésta debería seguir ese curso el cual acrecienta, por lo menos en teoría, los peligros de un estallido interno a causa del único fin de acumular una fuerza militar dirigida contra el mundo exterior. Pero tampoco la simple *cantidad* de recursos destinados a la producción militar explica la diferencia *cualitativa* de funcionamiento entre el sector militar y el sector no militar. La explicación se encuentra esencialmente en la relativa *separación* de los dos sectores. Según mis cálculos, el sector militar emplea alrededor de veinte millones de personas. El reclutamiento de éstas se realiza mediante la selección de la mejor parte de la formación anual de científicos, de ingenieros, etc. y de la mejor parte de la mano de obra calificada. Esa gente trabaja en las "empresas cerradas" (familiarmente llamadas en Rusia "cajas", palabra que en la jerga

popular significa también "ataúd"), empresas en las que los trabajadores gozan de una paga sustancialmente más elevada que en otras empresas y, lo que es aun más importante, gozan de ventajas no monetarias, a cambio de lo cual renuncian al único "derecho" de un obrero ruso: el derecho a cambiar de empresa. Pero la diferencia no se relaciona solamente con los privilegios materiales. Esos hombres trabajan con las mejores máquinas y las mejores máquinas herramientas y además tienen motivaciones positivas: su trabajo es "interesante" y eficaz, se hacen cosas importantes —por oposición a lo que ocurre en una fábrica no militar— y muy probablemente esos hombres están empapados de ideas chauvinistas, nacionalistas e imperialistas de una gran Rusia.[4]

Esta subsociedad militar es la única *fuerza viva* real en Rusia, el único sector animado y eficaz de la sociedad rusa. En el país nunca pasa nada como no sea el desarrollo de nuevos medios militares y "movimientos" de política internacional. Esta subsociedad militar existe en estado de simbiosis o, mejor dicho, de comensalía con un partido que se ha convertido en un muerto en vida, impropio para desempeñar cualquier papel social e histórico (excepto la represión). El partido fracasó definitivamente en su intento de autorreforma. También fracasó definitivamente en lo tocante a sus objetivos proclamados, hasta en aquellos que, considerados en sí mismos no expresaban un delitio totalitario. No sólo se ha olvidado la "transformación staliniana de la naturaleza", la "creación de un tipo de hombre nuevo", etc.; no sólo se ha borrado en el XXVI Congreso en marzo de 1981 la "realización del comunismo en 1980" inscrita en el programa del partido, sino que ya no se menciona el objetivo de "alcanzar y superar a los Estados Unidos" (objetivo en sí mismo más razonable). A decir verdad, el partido comprendió que debe renunciar hasta a los objetivos más modestos relativos al "desrrollo" social y económico de Rusia. La declaración de Brezhnev (según la cual "el socialismo avanzado realmente existente" representa un período histórico de duración indefinida que se intercala entre el "socialismo" y el "comunismo") corresponde al reconomiento oficial de ese fracaso y constituye una declaración audaz y dura de la cuestión para uso de todos los súbditos del imperio: no esperéis algo mejor o diferente, mañana será exactamente igual a hoy.[a]

El estancamiento interno es completo. El régimen se encuentra en un callejón sin salida, no sólo económicamente y sociológicamente sino también históricamente y, si cabe decirlo, filosóficamente. No puede engrendrar ningún ob-

[4] Véase *Devant la guerre*, I, París, Fayard, 1981, págs. 97-212.

[a] Nada de todo esto cambia con los "objetivos" visiblemente irrealizables expuestos ahora (noviembre de 1985) por Gorbachov para... el año 2000. Uno puede apostar sin temor a comprometer indebidamente la herencia de sus hijos que esos objetivos serán "borrados" a su vez alrededor de 2010. En cuanto a las ilusiones que continúan propagando los compañeros de ruta residuales y otros nostálgicos en retirada de un "buen" comunismo, es decir, la esperanza de que con el acceso de los "jóvenes" al poder todo va a cambiar, se puede hacer notar tan sólo que al primer conteo regresivo con arranque en 1953 (sobre la posibilidad de la autorreforma de la burocracia después de la muerte del "monstruo") se agrega ahora un segundo conteo (sobre las reformas que hayan de introducir los "jóvenes") con arranque en febrero de 1985. Volveremos a hablar de esto dentro de diez años.

jetivo, ningún proyecto, ninguna actividad significativa con miras al futuro, salvo la expansión externa con el horizonte del dominio mundial. Sólo en este sentido la "ideología comunista" conserva cierta vigencia como mercancía de exportación, especialmente para los mercados del tercer mundo.

Pero una vez reconocida esta utilidad parcial e instrumental de la "ideología" con fines exteriores, el portador y vector principal de la expansión es realmente la fuerza, la fuerza bruta. Y el depositario real de la fuerza tanto en el exterior como en el interior es el ejército, la subsociedad militar.

Ahora podemos reunir los diversos hilos. El ejército es el portador natural y necesario del único proyecto que mantiene unido al régimen ruso. Representa el único sector eficaz y vivo de la sociedad rusa, y toda la vida, todo el funcionamiento de esa sociedad está subordinado y sacrificado al desarrollo ilimitado de la subsociedad militar. En la medida en que consideramos que la dominación o el poder ejercido sobre una sociedad consiste en la capacidad de influir de manera decisiva en las orientaciones fundamentales de la vida social (y no en la gestión de asuntos triviales) debemos afirmar que la subsociedad militar surgió, durante los últimos veinte años como *el* sector dominante de la sociedad rusa. Y, desde luego, este hecho es por entero independiente de la composición personal de los órganos que "gobiernan" oficialmente y formalmente. El ejército no tiene ni el deseo ni la necesidad de que figuren más mariscales en el Politburó. Lo que necesita es que las grandes decisiones políticas sostengan con continuidad y coherencia el desarrollo del ejército y sus proyectos. Y eso es lo que hacen tales decisiones... con continuidad y coherencia.

Tenemos aquí ante nosotros un nuevo tipo de formación historicosocial: una e*stratocracia* (*stratos* = ejército). Atendiendo a los numerosos caracteres específicos y significativos de la situación histórica y del marco social en el que surgió, esta formación social ya no puede asimilarse a los casos conocidos de sociedades en las que "los militares" tenían una parte poderosa. Entre esos caracteres específicos debemos mencionar rápidamente dos. El primero, evidente, es la compenetración sustancial y muy profunda del aparato militar propiamente dicho con la teconología y la industria contemporáneas. El segundo, mucho más importante y también mucho más difícil de discernir, tiene que ver con las significaciones imaginarias sociales incorporadas en esta nueva formación historicosocial. Y aquí debemos distinguir varios niveles. En el nivel más superficial —el nivel de la simple retórica y verborrea— el *vocabulario* está, por supuesto, siempre en uso (y continuará estándolo). De todas sus expresiones hay una que, una vez descifrada, guarda cierta relación con la realidad: "la inevitable victoria mundial del socialismo", en otras palabras, el proyecto de dominio mundial. Pero ¿dominio ejercido por quién y para hacer qué? la "respuesta" es, en un nivel un poco menos superficial, por Rusia. Así, la sociedad militar (y el partido mismo) moviliza el chauvinismo y el nacionalismo de la gran Rusia. Pero, según traté de explicarlo en otro lugar, ese nacionalismo es hoy hueco, casi vacuo.[5] De esta manera, llegamos al núcleo de esa significación imaginaria: se trata de la do-

[5] Véase *Devant la guerre*, *op. cit.*, pág. 256-264.

minación ejercida por la fuerza bruta y para la fuerza bruta. Y entonces descubrimos que allí está también en definitiva el "principio" último que gobierna la vida interna de la sociedad rusa: la fuerza bruta por ella misma.

Debemos volver ahora a considerar la cuestión del totalitarismo. Sin embargo, antes de hacerlo debemos poner el mayor énfasis posible en subrayar un hecho, por lo demás, evidente: esa sociedad —la actual sociedad rusa— *no es* ciertamente homogénea. En realidad, es una sociedad caótica desgarrada por conflictos. Por un lado, está el *régimen* y, por el otro, está la *sociedad* (o el pueblo). De ninguna manera se los puede identificar. En cierto sentido el régimen mismo es dual: por un lado, está la subsociedad militar y, por otro, está el partido, en el sentido estrecho del término. La "sociedad" es a su vez múltiple. Están los diversos estratos sociales y las diversas nacionalidades... y hay también, por así decirlo, *corrientes* que atraviesan las fronteras de los estratos sociales y de las nacionalidades. Hay una resistencia abierta muy limitada, pero una resistencia pasiva enorme, casi universal; algunas huelgas; una "segunda economía" y una "segunda sociedad" en pleno crecimiento; el nacionalismo... ruso y antirruso; y una privatización creciente.

En este caos, en esta sociedad sin fe ni ley, la subsociedad militar es el único factor coherente que se propone un objetivo. Por eso, ese sector se convirtió en la fuerza que *de facto* domina. Pero lo que acabamos de decir muestra que no hay ni homogeneización ni unificación de la sociedad; ni siquiera en el sentido más superficial está esa homogeneización y unificación que el totalitarismo "clásico" había tratado de realizar.

Entonces, ¿se trata todavía de totalitarismo? Si no utilizamos este término como simple adjetivo despectivo sino que lo utilizamos con toda la profundidad de significación política, antropológica, sociológica y filosófica que esta voz adquirió sobre todo gracias al trabajo de Hannah Arendt, si tomamos seriamente los caracteres del totalitarismo "clásico" que mencioné antes sin ver tan sólo en ellos rasgos descriptivos exteriores sino considerándolos como expresiones necesarias de la esencia del sistema, entonces la repuesta es un no categórico. La estratocracia rusa es una creación original, un animal histórico nuevo. Por cierto que comparte con el totalitarismo "clásico" (del cual nació) un caracter fundamental: el impulso a la expansión ilimitada de la dominación. Pero este impulso debió sufrir un cambio esencial. El objetivo continúa siendo siempre el dominio mundial... pero como dominio *exterior*. En cambio, el proyecto totalitario originario y, si cabe decirlo así, auténtico, el proyecto de dominio *total* debió abandonarse. El totalitarismo "clásico", en su realización rusa, fracasó en cuanto a su fin central: asimilar totalmente a los seres humanos... o destruirlos.

Semejante objetivo resultó imposible y *esa imposibilidad se expresa en la decadencia del partido y en el surgimiento del ejército dominante*. Ahora se persigue la fuerza bruta por la fuerza bruta como objetivo puramente material y externo, sin himnos de gloria, sin confesiones ni autoacusaciones. Espero que todo el mundo recuerdo la terrible frase última de *1984*, el último sentimiento de Winston Smith sentado en el Café de los Castaños: "Amaba a Big Brother". Pe-

ro Big Brother ya no existe, ahora sólo hay un aparato sin rostro que no pide ni sentimientos ni pensamiento, sino que sólo exige un mínimo de actos.

El totalitarismo "clásico" fue posible y fue real: esto significa que el monstruoso proyecto de dominación y de asimilación totales es una de las posibilidades que la sociedad humana creó y realizó. El totalitarismo "clásico" fue o bien vencido desde el exterior o bien se desecó desde el interior; ninguno de esos destinos era inevitable y fatal. Y *en Rusia* que en su lugar surgió una estratocracia que abandonó el proyecto de la dominación total en profundidad, pero no el proyecto de la dominación extensiva sostenida solamente por la fuerza bruta. Proyecto no menos monstruoso que el anterior, y tal vez tenga posibilidades de éxito aun mayores.

El combate no ha terminado... nada de eso. Y el fracaso del proyecto inicial del totalitarismo, así como la resistencia constantemente renovada de los pueblos contra la dominación de la estratocracia rusa y sus representantes locales, como en Polonia, muestran que existen grandes posibilidades de lucha, y por lucha no entiendo *ciertamente* alinearse detrás de los políticos y de los generales de Occidente.

Septiembre de 1981

Lo imaginario: la creación en el dominio historicosocial *

Mi tema se refiere al dominio historicosocial. Pero antes de tratarlo debe comenzar por hacer algunas afirmaciones enteramente dogmáticas.

Primero, "el ser" no es un sistema, no es un sistema de sistemas y no es una "gran cadena". El ser es caos o abismo o lo sin fondo. Es caos de estratificación no regular: esto quiere decir que implica "organizaciones" parciales, cada vez específicas de los diversos estratos que descubrimos (descubrimos/construimos, descubrimos/creamos) en el ser.

Segundo, el ser no está simplemente "en" el tiempo, sino que es por el tiempo (mediante el tiempo, en virtud del tiempo). Esencialmente el ser es tiempo. [O también: el ser es esencialmente a-ser.]

Tercero, el tiempo no es nada o es creación. El tiempo, rigurosamente hablando, es impensable sin la creación; de otra manera el tiempo sería sólo una cuarta dimensión espacial supernumeraria. Creación significa aquí evidentemente creación auténtica, creación ontológica, creación de nuevas formas o de nuevos *eide*, para emplear el término platónico. Dicho sea de paso, la creación como tal y en su sentido propio nunca fue considerada por la teología. Desde el punto de vista filosófico, la "creación" teológica no es más que una palabra: un nombre falso para designar lo que en verdad es sencillamente producción, elaboración, fabricación o construcción. La "creación" teológica sigue siempre el modelo del *Timeo* y obligadamente debe seguirlo: Dios es un constructor, un artesano que mira los *eide* (formas) preexistentes y los utiliza como modelos o paradigmas para modelar la materia. Pero Dios no crea el *eidos*, ni en Platón ni en ninguna teología racional.[a]

* Conferencia dada en el Simposio Internacional de Stanford "Desorden y orden" (14-16 de septiembre de 1981). Traducido del inglés por mí. Original publicado en *Disorder and Order*, Proceedings of the Stanford International Symposium, Paisley Livingstone ed., Stanford Literature Studies 1, Anma Libri, Saratoga, 1984.

[a] Digo por cierto teología racional. Sostengo, en efecto, que la idea de una "contingencia" absoluta de todo eidos y de toda relación lógica y la afirmación del carácter creado de las "verdades eternas" son un recurso desesperado, incompatible con todo lo que la teología *racional* procura establecer. Volveré a tratar este punto en la primera parte de *La Création humaine*. En Platón, Dios es el artesano (demiurgo) de las formas "intermediarias" —la "cama" de *La República*, X, 597a-

Cuarto, estos hechos fundamentales relativos al ser, al tiempo y a la creación, quedaron encubiertos por la ontología tradicional (y luego por la ciencia) porque esa ontología trabajó siempre en su corriente principal valiéndose de la hipercategoría fundamental de la *determinación* (*peras*, en griego; *Bestimmtheit*, en alemán). La determinación lleva a negar el tiempo, lleva a la atemporalidad: si algo está verdaderamente determinado lo está desde siempre y para siempre. Si cambia, los modos de su cambio y las formas que ese cambio puede producir ya están determinados. Los "sucesos" no son pues más que la realización de las leyes y la "historia" no es más que el despliegue, a lo largo de una cuarta dimensión, de una "sucesión" que sólo es simple coexistencia para un espíritu absoluto (o para la teoría científica acabada). De manera que también el tiempo es pura repetición de las realizaciones de leyes, si no de los "sucesos". Para esa ontología, la negación del tiempo como posibilidad permanente del surgimiento de lo otro es una cuestión de vida o muerte. Y es también por razones profundamente vinculadas con este punto de referencia de la determinación por lo que la ontología tradicional debe limitar los tipos posibles de ser a tres categorías y solamente tres: sustancias (en realidad, "cosas"), sujetos y conceptos o ideas, y los conjuntos, combinaciones, sistemas y jerarquías de conjuntos posibles de sustancias, de sujetos y de ideas.

Quinto, desde un punto de vista último, la pregunta: "¿Qué proviene, en lo que conocemos, del observador (de nosotros) y qué proviene de lo que es?" Esta pregunta no tiene respuesta ni nunca la tendrá.

El lazo entre lo que tengo que decir y las preocupaciones de los hombres de las ciencias "duras" puede estar —por lo menos así lo espero— en el esfuerzo que intento aquí por dilucidar algún tanto ciertos aspectos de estas dos interrogaciones gemelas: ¿Qué *es* una forma? ¿Cómo *surge* la forma? Trataré de responder discutiendo estas dos preguntas tales como ellas aparecen en el dominio historicosocial, el dominio del hombre (*anthropos*, el ser humano, tanto varón como mujer, el género humano).

¿Es necesario justificar esto? El hombre no puede ser más ser (y ciertamente no menos) de lo que lo es una galaxia o la especie *escherichia coli*. Las "singularidades" posibles del hombre deben, no disminuir, sino aumentar el interés relativo a sus maneras de ser aunque más no sea porque ellas pueden quebrar o refutar concepciones generales sobre el "ser" forjadas en otros dominios. El número *dos* no deja de ser un número primo por el hecho de poseer la singularidad de ser el único número primo par. Y es un número primo singularmente precioso aunque más no sea porque su existencia nos permite refutar una proposición que es verdadera en una infinidad innumerable de casos, a saber: "Todo número primo es impar". Tal vez ocurre lo mismo con el hombre.

El hombre nos interesa no sólo porque nosotros somos hombres. El hombre

5

c; el mundo y todo lo que éste contiene del *Timeo*—, pero *no es* y no *podría ser* el creador de los *eschata*, como dirá Aristóteles en la *Metafísica*, 3, 1069b, págs. 37-38: es decir, creador de la materia desnuda y de los *eide*, formas últimas de los elementos matemáticos del *Timeo*, ni de lo "vivo eterno". El Dios del Génesis no lo es tampoco, por lo demás, sino que es quien da forma al *tohubohu* ya existente.

debe interesarnos porque, según todo lo que sabemos, el fantástico nudo de cuestiones relacionadas con la existencia del hombre y con el tipo ontológico de ser representado por el hombre no puede reducirse a la física o a la biología. Tal vez haya llegado la hora de invertir la manera tradicional de proceder si me atrevo a hacer lo que, a mi juicio, sólo a medias es una broma. Quizá en lugar de intentar ver en qué medida podemos explicar lo que ocurre con el hombre por medio de la física y de la biología y, por ejemplo, en lugar de continuar suponiendo que una idea, un mito, un sueño son sólo los resultados epifenoménicos de cierto estado del sistema nervioso que, a su vez podría reducirse a, digamos, una determinada disposición de electrones, podríamos tratar, con fines heurísticos, de invertir el procedimiento. Como se recordará, casi siempre los filósofos comienzan diciendo: "Quiero ver lo que es el ser, la realidad. Ahora tengo aquí una mesa; ¿qué me muestra esta mesa con rasgos característicos de un ser real?" Pero ningún filósofo comenzó alguna vez diciendo: "Quiero ver lo que es el ser, lo que es la realidad. Ahora tengo aquí el recuerdo de mi sueño de la noche anterior; ¿qué me puede mostrar ese recuerdo como rasgos característicos de un ser real?" Ningún filósofo comienza diciendo: "Sea el *Requiem* de Mozart como paradigma del ser: comencemos por esto." ¿Por qué no podríamos nosotros comenzar postulando un sueño, un poema, una sinfonía como instancias paradigmáticas de la plenitud del ser y considerar el mundo físico como un modo *deficiente* del ser en lugar de ver las cosas de la manera inversa, en lugar de ver el modo de existencia imaginario, es decir humano, un modo de ser deficiente o secundario?

El hombre sólo existe en la sociedad y por la sociedad... y la sociedad es siempre histórica. La sociedad como tal es una forma, y cada sociedad dada es una forma particular y singular. La forma implica la organización, en otras palabras, el orden (o, si se prefiere, el orden/desorden). No trataré de definir aquí estos términos: forma, organización, orden. Intentaré más bien mostrar que ellos adquieren un sentido no superficialmente *nuevo* en el dominio historicosocial y que el cotejo de ese sentido con el sentido dado a esos términos en la matemática, la física o la biología podría resultar beneficioso para todas las esferas en cuestión.

En el dominio historicosocial se presentan dos cuestiones fundamentales.

Primero, ¿qué mantiene unida a una sociedad? En otros términos, ¿cuál es la base de la unidad, de la cohesión y de la diferenciación organizada de esa urdimbre fantásticamente compleja de fenómenos que observamos en toda sociedad?

Pero también nos vemos frente a la multiplicidad y a la diversidad de las sociedades y también frente a la dimensión histórica interna de cada sociedad que se expresa como *alteración* del orden social dado y que puede eventualmente conducir a un fin (súbito o no) del "antiguo orden" y a la instauración de un nuevo orden. De manera que debemos preguntarnos:

Segundo, ¿qué es lo que hace nacer formas de sociedad diferentes y nuevas?

Séame lícito decir brevemente las razones por las que no entraré aquí a discutir ni a refutar los puntos de vista tradicionales referentes a la sociedad y a la historia, y ni siquiera los más recientes entre ellos (por ejemplo, el funcionalismo y el estructuralismo; el marxismo es, en realidad, una variante del funcionalis-

mo). Virtualmente siempre estas visiones conciben la sociedad como una reunión o colección de "individuos" ligados entre sí y todos ellos juntos relacionados con las "cosas". Hay aquí una manera de suponer la cuestión como resuelta de antemano puesto que individuos y cosas son creaciones sociales, tanto en general como en la forma particular que ellos asumen en cada sociedad dada. Lo que en las "cosas" no es social es el estrato del "mundo físico" tal como lo percibiría un "mono humano". No sabemos cómo lo percibe y en todo caso la cuestión no es pertinente para nuestro problema Y lo que en el "individuo" no es social —independientemente de ser el individuo un animal degenerado, torpe e inepto para la vida— es el núcleo de la psique, la mónada psíquica que asimismo sería incapaz de sobrevivir (ha de entenderse sobrevivir psíquicamente) sin la imposición violenta de la forma social "individuo". Ni necesidades biológicas "permanentes" ni "pulsiones", ni "mecanismos" o "deseos" psíquicos eternos pueden dar cuenta de la sociedad y de la historia. Causas constantes no podrían producir efectos variables.[1]

Vuelvo ahora a mi primera cuestión. Lo que mantiene a una sociedad unida es evidentemente su institución, el complejo total de sus instituciones particulares, lo que yo llamo la "institución de la sociedad como un todo"; aquí la palabra institución está empleada en su sentido más amplio y radical pues significa normas, valores, lenguaje, herramientas, procedimientos y métodos de hacer frente a las cosas y de hacer cosas y, desde luego, el individuo mismo, tanto en general como en el tipo y la forma particulares que le da la sociedad considerada (y en sus diferenciaciones: hombre/mujer, por ejemplo).

¿Cómo se imponen las instituciones? ¿Cómo aseguran las instituciones su validez efectiva? Superficialmente y sólo en algunos casos, lo hacen mediante la cohersión y las sensaciones. Menos superficialmente y de manera más amplia, mediante la adhesión, el apoyo, el consenso, la legitimidad, la creencia. Pero en última instancia lo hacen mediante la formación (elaboración) de la materia prima humana en individuo social, en el cual se incorporan tanto las instituciones mismas como los "mecanismos" de la perpetuación de tales instituciones. No hay que preguntarse ¿cómo se explica que la mayor parte de la gente "aun cuando tenga hambre" no robe? y ni siquiera hay que preguntarse ¿cómo se explica que los individuos continúen votando por un determinado partido aun después de haber sido engañados repetidamente. Antes bien, hay que preguntar: ¿Cuál es la parte de nuestro pensamiento y de todos los modos de ver las cosas y hacer las cosas que *no está* condicionada o determinada en un grado decisivo por la estructura y las significaciones de nuestra lengua materna, por la organización del mundo que esa lengua expresa, por nuestro primer ambiente familiar, por la escuela, por todos esos "haz esto" y "no hagas esto" que nos han acosado constantemente, por los amigos, por las opiniones que circulan, por las maneras de hacer que nos imponen los artefactos innumerables en medio de los cuales estamos inmersos, etc. Si con toda sinceridad pudiera uno responder a esta pregunta en só-

[1] El lector encontrará una discusión detallada sobre estos puntos en *L'Institution imaginaire de la société* (en particular el capítulo IV) y *Les Carrefours du labyrinthe*.

lo un uno por ciento, sería el pensador más original que haya existido jamás. Ciertamente no tenemos ningún mérito en no "ver" a una ninfa morando en cada árbol o en cada fuente (así como ello no entraña ninguna deficiencia de nuestra parte). Todos somos en primer término fragmentos ambulantes de la institución de nuestra sociedad, fragmentos complementarios, somos sus "partes totales" como diría un matemático. De conformidad con sus normas, la institución produce individuos, quienes, por construcción, son no solamente capaces de reproducir la institución sino que están obligados a reproducirla. La "ley" produce los "elementos" de manera tal que el funcionamiento de éstos incorpora, reproduce y perpetúa la "ley"

La institución de la sociedad (en el sentido general que doy a esta expresión) está evidentemente hecha de múltiples instituciones particulares. Estas forman un todo coherente y funcionan como un todo coherente. Aun en situaciones de crisis, aun en medio de conflictos interiores y de las guerras intestinas más violentas, una sociedad continúa siendo todavía *esa misma* sociedad; si no lo fuera, no podría haber lucha alrededor de los mismos objetos, objetos comunes. Hay pues una *unidad* en la institución total de la sociedad considerándola más atentamente, comprobamos que esta unidad es, en última instancia la unidad y la cohesión interna de la urdimbre inmensamente compleja de *significaciones* que empapan, orientan y dirigen toda la vida de la sociedad considerada y a los individuos concretos que corporalmente la constituyen. Esa urdimbre es lo que yo llamo el *magma* de las *significaciones imaginarias sociales* que cobran cuerpo en la institución de la sociedad considerada y que, por así decirlo, la animan. Semejantes significaciones sociales imaginarias son, por ejemplo, espíritus, dioses, Dios, *polis*, ciudadano, nación, estado, partido, mercancía, dinero, capital, tasas de interés, tabú, virtud, pecado, etc. pero también hombre/mujer/hijo según están especificados en una determinada sociedad. Más allá de definiciones puramente anatómicas o biológicas, hombre, mujer e hijo son lo que son en virtud de las significaciones imaginarias sociales que los hacen ser eso. Un hombre romano, una mujer romana eran algo totalmente diferente del hombre norteamericano y de la mujer norteamericana de hoy. "Cosa" es significación imaginaria social, lo mismo que herramienta. La lisa y llana "utilidad" de la herramienta es una significación imaginaria particular, específica sobre todo de las sociedades occidentales modernas. Raras son las otras sociedades, en el caso de que siquiera hayan existido, que hayan visto alguna vez las herramientas como simples herramientas; basta con pensar en las armas de Aquiles o en la espada de Sigfrido.

Llamo imaginarias a estas significaiones porque no corresponden a elementos "racionales" o "reales" y no quedan agotadas por referencia a dichos elementos, sino que están dadas por *creación*, y las llamo sociales porque sólo existen estando instituidas y siendo objeto de participación de un ente colectivo impersonal y anónimo. Mas adelante volveré a ocuparme del término "magma".

¿Cuál es la fuente, la raíz el origen de este magma y de su unidad? En este punto podemos ver claramente los límites de la ontología tradicional. Ningún "sujeto" o "individuo" (o grupo de sujetos e individuos) habría podido ser ese origen. No sólo el saber ecológico, sociológico, psicoanalítico, etc. (tanto teórico como aplicado) necesario para llevar a cabo la organización de una tribu primi-

tiva, por ejemplo, desafía nuestra imaginación y de todas maneras se encuentra mucho más allá de nuestra comprensión; pero, mucho más radicalmente, los "sujetos", los "individuos" y sus "grupos" son ellos mismos los productos de un proceso de socialización y su existencia presupone la existencia de una sociedad instituida. Tampoco podemos encontrar ese origen en las "cosas". La idea de que los mitos o la música son el resultado (por elaborado que se suponga) de la operación de las leyes de la física carece sencillamente de sentido y, por último, tampoco podemos reducir las diferentes instituciones de las sociedades que conocemos y las correspondientes significaciones a "conceptos" o a "ideas" [Hegel]. Debemos reconocer que el campo historicosocial es irreductible a los tipos tradicionales de ser y que aquí observamos el fruto, la creación de lo que yo llamo lo *imaginario social* o la *sociedad instituyente* (en cuanto ella se opone a la sociedad instituida) que pone gran cuidado en no hacer de nuevo otra "cosas", otro "sujeto" u otra "idea".

Si consideramos en una sociedad dada cómo "operan" el magma de significaciones imaginarias sociales y las instituciones correspondientes, percibimos una similitud entre la organización social y la organización biológica en un aspecto preciso: en el aspecto del *cerco*, para utilizar el término de Francisco Varela.[b] Tanto la organización social como la organización biológica exhiben un cerco de organización, de información y de conocimiento.

Toda sociedad (como todo ser vivo o toda especie viva) *instaura, crea su propio mundo* en el que evidentemente ella está incluida. Lo mismo que en el caso del ser vivo, es la "organizacón" propia de la sociedad (significaciones e institución) lo que define, por ejemplo, aquello que para la sociedad considerada es "información", aquello que es "estrépito" y aquello que no es nada, o lo que define la "pertinencia", el "pero", el "valor" y el "sentido" de la información; o lo que define el "programa" de elaboración de una información y el programa de respuesta a esa información dada, etc. En suma, es la institución de la sociedad lo que determina aquello que es "real" y aquello que no lo es, lo que tiene un sentido y lo que carece de sentido La hechicería era real en Salem hace tres siglos y aun más. "El Apolo de Delfos era en Grecia una fuerza tan real como cualquier otra." (Marx). Sería superficial e insuficiente decir que toda sociedad "contiene" un sistema de interpretación del mundo. Toda sociedad *es* un sistema de interpretación del mundo; y aun aquí el término "interpretación" resulta superficial e impropio. Toda sociedad es una construcción, una constitución, creación de un mundo, de su propio mundo. Su propia identidad no es otra cosa que ese "sistema de interpretación" ese mundo que ella crea. Y esa es la razón por la cual (como ocurre en cada individuo) la sociedad percibe como un peligro mortal todo ataque contra ese sistema de interpretación; lo percibe como un ataque contra su identidad, contra sí misma.

[b] Francisco Varela, *Principles of Biological Autonomy*, Amsterdam, North Holland, 1980. (Una edición francesa, profundamente retocada, de esta obra se publicará pronto en Editions du Seuil). Véase también "Science moderne et interrogation philosophique", 1973, reproducido en *Les Carrefours du labyrinthe*, págs. 180-181. La idea inicial se debe a M. Maturana.

En este sentido, el "sí-mismo" de una sociedad, su *acceitas* como habrían dicho los escolásticos, el hecho de que ella es *esta* sociedad y no cualquier otra puede compararse con lo que Varela llamó la "autonomía" del ser vivo y con las especificaciones de esa "autonomía". Pero las diferencias son también esenciales y no solo descriptivas. Veamos algunas.

1. Como es bien sabido, la fijación de los "caracteres" de una sociedad no posee base física (como el genomo) que garantice (aunque sólo sea de manera probabilística) la conservación de dichos caracteres y su transmisión a través del tiempo; aquí no existe el equivalente de un código genético (aun cuando ese código, como ya lo dijo Atlan[c], no funcione como se creía hace diez años que funcionaba).

2. Para la sociedad no hay, en un sentido propio, "ruidos, estrépito"; todo cuanto aparece, todo cuanto sobreviene a una sociedad, debe *significar* algo para ella o bien ser declarado explícitamente "carente de sentido".

3. Por más que, en el ser vivo, parezca haber una redundancia no desdeñable de los procesos que elaboran la información, en el caso de la sociedad esta fabricación y elaboración de la información se presentan como virtualmente ilimitadas y van mucho más allá de toda caracterización "funcional".

4. La finalidad (o la "teleonomía", como la llamaría la corriente más reciente de pudibundez científica) parece ciertamente una categoría inevitable, tanto en el caso del ser vivo como en el caso de la sociedad. Pero (y sin olvidar que la "finalidad" *final* del ser vivo está envuelta en un profundo misterio) se puede afirmar que los procesos que se desarrollan en el ser vivo están gobernados por la "finalidad" de su conservación, que ella misma está gobernada por la "finalidad" de la conservación de la biosfera, del biosistema como todo. En el caso de la sociedad, por más que la mayor parte de las "finalidades" que observamos en ella estén evidentemente gobernadas por una especie de "principio de conservación", esa "conservación" es en definitiva conservación de "atributos arbitrarios" y específicos de cada sociedad: sus significaciones imaginarias sociales.

5. El metaobservador puede asignar un elemento correlativo físico a todo lo *que es* en el caso de un ser vivo. No ocurre en modo alguno lo mismo en el caso de la sociedad que crea en gran escala y masivamente seres sin elemento correlativo físico: espíritus, dioses, virtudes, pecados, "derechos del hombre", etc. y para la cual este tipo de ser es siempre de un orden más elevado que el ser puramente físico.

6. La sociedad crea un nuevo tipo de autorreferencia: crea a sus propios metaobservadores (y todos los problemas embarazosos que éstos a su vez crean)

Desde luego, no hay ni podría haber nunca "solipsismo" biológico o social. El ser vivo organiza para sí una parte o estrato del mundo físico y la reconstruye para formar su propio mundo. No puede transgredir ni ignorar las leyes físicas, pero el ser vivo pone nuevas leyes, sus leyes. Hasta cierto punto, la situación es la misma en el caso de la sociedad. Pero el tipo de relación que la sociedad crea

[c] Henri Atlan, "Disorder, Complexity and Meaning", en *Disorder and Order*, *op. cit.*, págs. 109-128.

e instituye con el mundo "presocial" —lo que yo llamo el primer estrato natural— es diferente. Se trata de una relación *de apoyo* (*Anlehnung*). Las operaciones "lógicas y físicas", por las cuales toda sociedad se remite al primer estado natural, lo organiza y lo utiliza, están siempre sujetas a significaciones imaginarias sociales que son "arbitrarias" y radicalmente diferentes en las diferentes sociedades. Las coacciones impuestas por el mundo físico a la organización del ser vivo nos ofrece una parte esencial de nuestra comprensión de dicha organización. Pero lo que el mundo físico como tal impone o veda insuperablemente a la sociedad —a todas las sociedades— es por entero trivial y no nos enseña nada.

Todo lo expuesto hasta ahora se refiere a la demarcación de la sociedad respecto del ser vivo y por oposición a éste. Pero la tarea más importante es la de la caracterización *intrínseca* de la organización de la sociedad

Comencemos por considerar algunos hechos sencillo. No hay sociedad sin aritmética. No hay sociedad sin mito. (En la sociedad contemporánea la aritmética llegó a ser uno de los principales mitos. No existe ni podría existir fundamento "racional" del predominio de la cuantificación en la sociedad contemporánea. La cuantificación no es más que la expresión en la sociedad contemporánea. La cuantificación no es más que la expresión de una de las significaciones imaginarias dominantes de esta sociedad: aquello que no puede ser contado no cuenta, no importa.) Pero podemos avanzar un paso más. No hay mito sin aritmética y no hay aritmética sin mito. Observemos, entre parentesis, que lo esencial en lo que se refiere al mito no es (como quiere el estructuralismo) que la sociedad organiza el mundo *lógicamente* por medio del mito. El mito no se reduce a la lógica (aun cuando por supuesto, el mito contenga lógica) y aun menos a la lógica binaria de los estructuralistas. El mito es esencialmente un modo por el que la sociedad catectiza con significaciones el mundo y su propia vida en el mundo, un mundo y una vida que estarían de otra manera evidentemente privados de sentidos.

Estas observaciones nos llevan a formular una proposición central referente a la organización de la sociedad, proposición que la caracteriza de una manera intrínseca y positiva.

La institución de la sociedad y las significaciones imaginarias sociales incorporadas en ella se despliegan siempre en dos dimensiones indisociables: la dimensión conjuntista-identitaria ("lógica") y la dimensión estrictamente o propiamente imaginaria.

En la dimensión conjuntista-identitaria, la sociedad opera (obra y piensa) con "elementos", con "clases", con "propiedades" y con "relaciones" postuladas como *distintas* y *definidas*. El esquema supremo es aquí el de la *determinación* (determinidad o determinabilidad, *peras, Bestimmtheit*). La exigencia consiste en que todo lo concebible esté sometido a la determinacion y las implicaciones o consecuencias que de ello se siguen. Desde el punto de vista de esta dimensión, la existencia *es* la determinación.

En la dimensión propiamente imaginaria, la existencia *es* significación. Se relacionan indefinidamente las unas con las otras segun el modo fundamental de un *remitirse*. Toda significación remite a un número indefinido de otras signifi-

caciones. Las significaciones no son ni "distintas" ni "definidas" (para emplear los términos que usa Cantor en su definición de los elementos de un conjunto). Las significaciones no están tampoco ligadas por condiciones y razones necesarias y suficientes. La remisión (la relación de remitir), que abarca aquí tanto una "casi equivalencia" como una "casi pertenencia", opera esencialmente mediante un *quid pro quo*, una "*x* está por una *y*", que en los casos no triviales es un *quid pro quo* "arbitrario", es decir, instituido. Ese *quid pro quo* es el núcleo de lo que yo llamo la relación *signitiva*, la relación entre el signo y aquello de lo que el signo es signo, que está en el fundamento del lenguaje. Como todo el mundo sabe, no hay ni podría haber razón necesaria y suficiente para que "perro" esté por *canis* o para que "siete" tenga que ver con "Dios". Pero la relación de *quid pro quo* se extiende mucho más allá del lenguaje propiamente dicho.

Se puede ilustrar lo que quiero decir con el ejemplo del lenguaje. En el lenguaje, la dimensión conjuntista -identitaria corresponde a lo que yo llamo *código* (que no hay que confundir con el "código" de Saussure, que significa sencillamente "sistema"). La dimensión propiamente imaginaria se manifiesta a través de lo que yo llamo *lengua*. De manera que en cierto contexto, frases tales como "Pásame el martillo" o "En todo triángulo la suma de los ángulos es igual a dos rectos" pertenecen al *código*. En cambio, frases como "En la noche de lo absoluto, todas las vacas son negras" o "Senté a la belleza en mis rodillas, me pareció amarga y la injurié" pertenecen a la *lengua*. La distinción entre código y lengua —más generalmente, entre la dimensión conjuntista-identitaria y la dimensión propiamente imaginaria— no es evidentemente una distinción de "sustancia" sino que es una distinción de uso y de operación. (Desde que conozco los siguientes versos, me pareció que los enunciados "Todo cuerpo finito es conmutativo" o "El espectro de todo operador eremítico es necesariamente real" se cuentan entre los más hermosos versos que jamás se hayan escrito") Las dos dimensiones son, para emplear una metáfora topológica, siempre densas en el lenguaje y en la vida social. Lo cual quiere decir "por cerca que uno esté" de cada "punto" del lenguaje, existe un elemento perteneciente a la dimensión conjuntista-identitaria y también un elemento perteneciente a la dimensión propiamente imaginaria. Aun el poema surrealista más demente contiene "lógica" en una cantidad indefinida, pero "por obra de esa lógica" el poema materializa lo otro de la "lógica". En Bach, la aritmética y la matemática están presentes en todas partes, pero no porque contenga aritmética y matemática *El clavecín bien templado* es lo que es.

Así, las significaciones imaginarias sociales propias de una sociedad dada nos presentan un tipo de organización desconocido en otros dominios. Llamo *magma* a ese tipo de organización. Un magma contiene conjuntos —y hasta un número definido de conjuntos—, pero *no es reductible* a conjuntos o a sistemas de conjuntos, por ricos y complejos que éstos sean. (Este intento de reducción es la empresa sin esperanza del funcionalismo y del estructuralismo, del causalismo y del finalismo, del materialismo y del racionalismo en la esfera histórico-social.) Un magma tampoco puede ser reconstituido "analíticamente", es decir, por medio de categorías y de operaciones con conjuntos. El orden y la organización sociales no pueden reducirse a los conceptos habituales del orden y de la or-

ganización en matemática, en física o hasta en biología..., por lo menos tales como estas nociones son concebidas hasta ahora. Pero lo que aquí importa no es esta negación sino la afirmación positiva: lo historicosocial *crea* un tipo ontológico nuevo de orden (de unidad, de cohesion y de diferenciación organizada).

Séame permitido agregar un corolario. Si se acepta el lema siguiente, a mi juicio evidente, (no pueden existir teorías deterministas sino como sistemas conjuntistas-identitarios de enunciaciones capaces de suscitar una organización conjuntista-identitaria exhaustiva de su "dominio de objetos"), entonces es claro que toda teoría determinista de lo históricosocial sólo puede pretender una validez muy parcial y muy condicional. (Por teorías "deterministas" entiendo evidentemente también teorías probabilistas en el sentido propio de este término, es decir, teorías que asignan probabilidades *definidas* a los sucesos o a clases de sucesos.)

Volvamos ahora a mi segunda cuestión: lo historicosocial no crea solamente de una vez por todas un tipo ontológico nuevo de orden, característico del género "sociedad" sino que ese tipo es cada vez "materializado" por medio de otras *formas*, cada una de las cuales representa una *creación*, un nuevo *eidos* de sociedad. Aparte de la existencia de instituciones y de significaciones imaginarias sociales, nada sustancial es común a la sociedad capitalista moderna y a una sociedad "primitiva". Y si es cierto todo lo que acabo de decir hasta aquí, no hay ni podría haber "leyes" o "procedimientos determinados en virtud de los cuales una forma dada de sociedad pudiera "producir" otra sociedad o "causar" su aparición. Los intentos tendientes a hacer "derivar" las formas sociales de "condiciones físicas", de "antecedentes" o de características permanentes del hombre fracasan regularmente y, lo que es peor aun, carecen de sentido. Aquí la ontología y la lógica heredadas están desprovistas de medios de trabajo pues se ven condenadas a ignorar el ser propio de lo historicosocial. No sólo esta lógica y esta ontología no pueden ver en la creación sino una palabra, y una palabra torpe (salvo en un contexto teológico en el cual, como ya lo indiqué, sólo se toma en consideración la seudocreación), sino que se ven irremisiblemente impulsadas a preguntar: ¿creación *por quién*? Pero la creación, como obra de lo imaginario social, de la sociedad *instituyente* (*societas instituens*, no *societas instituta*) es el modo de ser del campo historicosocial, modo en virtud del cual ese campo *es*. La sociedad es autocreación que se despliega como historia. Verdad es que requiere una conversión ontológica radical reconocer esto y dejar de formularse preguntas carentes de sentido sobre los "sujetos" y las "sustancias" o las "causas"

Esto no quiere decir que la creación histórica se realice en una tabla rasa y René Thom no tiene por qué temer que yo esté haciendo una apología de la pereza. Por el contrario, como lo muestran los principios mismos de la "economía del pensamiento" y de la "simplicidad", el determinismo es *la* metodología de la pereza por excelencia. Se dice: no hay necesidad de reflexionar sobre este suceso particular si posee uno su "ley" general, y si pudiéramos escribir la hiperecuación global y última del universo, podríamos dormir beatíficamente el resto de los tiempos. Siempre hay una masa fantástica y fantásticamente compleja de cosas existentes y de condiciones parciales, y en el interior de esa masa es don-

de se realiza la creación histórica Una indagación útil y llena de sentido, indagación inmensa y en realidad interminable, es aquella que se lleva a cabo alrededor de la pregunta ¿qué había en lo "viejo" que, de una manera u otra, "preparaba lo nuevo" o se relacionaba con lo nuevo? Pero también aquí el principio del "cerco" interviene con todo su peso. Para decirlo brevemente, *lo antiguo entra en lo nuevo con la significación que lo nuevo le da y no podría entrar en lo nuevo de otra manera.* Para convencerse de ello basta con recordar hasta qué punto ideas y elementos griegos antiguos o cristianos fueron durante siglos continuamente "redescubiertos" y remodelados (reinterpretados) en el mundo occidental con miras a satisfacer lo que se llama (mal) las necesidades del presente, es decir en verdad, los esquemas imaginarios del presente. Durante mucho tiempo tuvimos filólogos e investigadores que trabajaban sobre la antigüedad clásica. Luego tuvimos una nueva disciplina científica [que a veces se llama "historiografía] que indaga sobre los cambios de los puntos de vista de Occidente respecto de la antigüedad clásica. Resulta innecesario agregar que esas indagaciones nos instruyen mucho más sobre los siglo XVI, XVIII o XX occidentales que sobre la antigüedad clásica.

Por otro lado, no podemos renunciar al intento de establecer, en la medida de lo posible, las conexiones y regularidades "causales" o "casi causales" que aparecen en el dominio historicosocial y son aportadas por su dimensión conjuntista-identitaria. Pero en este aspecto basta con mencionar el estado y el destino de la economía política para mostrar los muy estrechos límites de este tipo de enfoque, aun cuando se trata de su dominio "natural" y privilegiado, y para mostrar la necesidad de tener muy en cuenta (si se pretende comprender algo) todo el magma de la realidad historicosocial donde están inmersas las relaciones económicas cuantificables y determinadas.

Nuestra segunda cuestión era: ¿Cómo emergen formas historicosociales nuevas? La respuesta es sencillamente: por creación Frente a semejante respuesta la mentalidad tradicional podrá reaccionar riendo a carcajadas: "Pero lo que usted ofrece no es más que una palabra". Lo que ofrezco es una palabra que designa un hecho —una clase de hechos— que hasta ahora estuvo encubierto y que en adelante debe ser reconocido Y ocurre que en cierta medida tenemos una experiencia "directa" de esos hechos: hemos sido testigos, por así decirlo, directa o indirectamente del nacimiento de formas historicosociales nuevas. Por ejemplo, hemos sido testigos de la creación de la *polis* democrática en la antigua Grecia, o del capitalismo occidental o aun más cerca de nosotros —*de visu*— de la burocracia totalitaria en Rusia después de 1917 En cada uno de esos casos hay mucho que decir y un trabajo interminable que hacer sobre las condiciones que precedieron y rodearon a esos nacimientos. Podemos *dilucidar* tales procesos, pero no podemos "explicarlos". Una "explicación" implicaría o bien derivar significaciones partiendo de no significaciones, lo cual no tiene sentido, o bien reducir todos los magmas de significaciones que aparecen en la historia a las combinaciones de un pequeño número de "elementos de significación" ya presentes desde el comienzo de la historia humana, lo cual es manifiestamente imposible (y nos llevaría de nuevo a formular la pregunta: ¿cómo surgieron, pues, esos "primeros elementos"?).

Para tomar un ejemplo particular y un esquema explicativo específico (que está de moda), consideremos el nacimiento del capitalismo y un posible enfoque neodarwiniano de la cuestión. En la Europa occidental *no* observamos entre, digamos, el siglo XII y el siglo XVIII una producción "aleatoria" de un número inmenso de variedades de sociedades ni observamos la eliminación de todas esas sociedades como "ineptas", salvo una que es seleccionada como la única forma social "apta". Lo que observamos es el surgimiento de una nueva significación imaginaria social: la expansión ilimitada del dominio "racional" (que se instrumenta en la expansión ilimitada de las fuerzas de producción), que va acompañada de la acción de un gran número de factores de extrema diversidad. *Ex post*, y una vez en posesión del resultado, no podemos dejar de admirar la *sinergia* (increíble y enigmática) de esos factores en la "producción" de una forma (el capitalismo) a la que no se proponía llegar ningún actor o grupo de actores y que ciertamente no podía haberse "construido" en virtud de una reunión aleatoria de "elementos" preexistentes. Pero apenas fijamos la mirada en esta significación imaginaria social nueva y naciente (la expansión ilimitada del dominio "racional") podemos comprender mucho más: esos "elementos" y esos "factores" entran en la institución capitalista de la sociedad cuando pueden ser "utilizados" por ella o insertarse en su instrumentalidad... y esto se realiza la más de las veces porque dichos elementos son atraídos, por así decirlo, al interior de la esfera capitalista de significaciones y se encuentran por eso cargados con un nuevo sentido. Un hermoso ejemplo de este fenómeno es el de la monarquía absoluta que creó el aparato del estado moderno y centralizado y que Tocqueville describió en *L'Ancien Régime et la Révolution*: concebido y construido para servir al poder absoluto del monarca, ese aparato se convirtió en el vehículo ideal del dominio impersonal de la "racionalidad" capitalista.[4]

Asimismo, dudo de que los principios de "orden partiendo del estrépito" o de "organización partiendo del estrépito" puedan ayudar a dilucidar el nacimiento de formas sociales nuevas. Como ya dije, no creo que se pueda hablar de "estrépito" o "anomalía", en un sentido riguroso tratándose de una sociedad. Ni siquiera el término "desorden" es adecuado aquí. Lo que se manifiesta como "desorden" en el seno de una sociedad es, en realidad, algo interno de la institución de esa sociedad, algo *significativo y negativamente evaluado*... y esto es algo completamente diferente. Creo que los únicos casos en que podríamos hablar correctamente de "desorden" son aquellos de "viejos sistemas en crisis" o "en proceso de desmoronamiento". Por ejemplo, el mundo romano tardío o varias sociedades del tercer mundo actual. En el primer caso, apareció un nuevo "principio unificador", un nuevo magma de significaciones imaginarias sociales con el cristianismo. No veo ninguna relación del "desorden" anterior con este nacimiento, salvo la de una "condición negativa". En el segundo caso —el de los países del tercer mundo— no parece surgir ningún "principio unificador" y el proceso de derrumbe del antiguo orden no hace sino continuar, salvo en los casos (que no

[4] Véase "Marxisme et théorie révolutionnaire", *Socialisme ou Barbarie*, nº 37 (julio-septiembre de 1964), págs. 32-43, ahora en *L'Institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, págs. 61-73.

son los más frecuentes) en que son importados del extranjero con éxito "principios unificadores". Tomemos otro ejemplo que esclarece un aspecto más de la cuestión: cuando la protoburguesía comienza a surgir en el marco general de la sociedad feudal (siglos XII y XIII), tratar ese fenómeno como "estrépito" o "desorden" no tiene mucho sentido; en el mejor de los casos, sería legítimo hacerlo desde el punto de vista "feudal". En efecto, ese "estrépito" o "desorden" es desde el comienzo portador de un orden (nuevo) y de significaciones nuevas y *materialmente* sólo puede existir *siendo* ese portador.

Pero lo que sobre todo establece, a mi juicio, la diferencia radical entre el mundo biológico y el mundo historicosocial es el surgimiento en este último de la *autonomía* o de un sentido nuevo de la autonomía. Según el empleo de esta palabra que hace Varela (y que yo lamento, como me permití decírselo) la "autonomía" del ser vivo *es* su cerco, su cerco de organización, de informacion, de conocimiento. Ese cerco significa que el funcionamiento del "sí mismo" vivo y su correspondencia con las diversas "cosas" que son exteriores a él, están gobernados por reglas, por principios, por leyes, por sentidos que son dados por el ser vivo pero que una vez dados lo son de una vez por todas y cuyo cambio (cuando sobreviene) parece "aleatorio". Pero eso es exactamente lo que llamaríamos —y que yo llamo— *heteronomia* en el dominio humano e historicosocial: el estado en que son dados de una vez por todas los principios, los valores, las leyes, las normas y las significaciones y en que la sociedad, o el individuo según los casos, no tiene ninguna posibilidad de obrar sobre ellos. Un ejemplo extremo pero perfectamente esclarecedor de lo que sería la "autonomía" más completa en la aceptación que yo doy a estos términos es el caso de la psicosis paranoica. El paranoico crea de una vez por todas su propio sistema interpretativo absolutamente rígido y que lo abarca todo, de suerte que nada puede penetrar en su mundo sin ser transformado de conformidad con las reglas de ese sistema. (Desde luego, sin cierta dosis de paranoia, ninguno de nosotros podría sobrevivir). Pero un ejemplo mucho más corriente y general nos es dado por todas las sociedades "primitivas" y también por todas las sociedades religiosas, en las que las reglas, las leyes, las significaciones, los principios, etc. están dados de una vez por todas y en las que el carácter indiscutible e indiscutido de tales reglas, principios, etc. está garantizado institucionalmente por la representación instituida de una fuente, de un fundamento y de una garantía extrasociales de la ley, de la significación, etc.: evidentemente, uno no puede cambiar la ley de Dios, ni decir que esta ley es injusta (esta última enunciación sería, en semejante sociedad, impensable e incomprensible, así como lo es en la fase final del *Newspeak* el hecho de que *Big Brother is ungood*). En este caso observamos (y también en el totalitarismo) la mayor "autonomía" posible, el "cerco" más completo posible del sentido y de la interpretación, es decir, la *heteronomia* más completa posible, desde nuestro punto de vista.

¿Y cuál es el origen de "nuestro punto de vista"? Una creación histórica, una ruptura histórica que tuvo lugar por primera vez en la antigua Grecia, luego de nuevo en la Europa occidental a fines de la Edad Media, ruptura en virtud de la cual se creó por primera vez la autonomía en el sentido propio del término: la autonomía, no como *cerco*, sino como *apertura* Esas sociedades representan, una

vez más, una forma nueva de ser historicosocial y, en realidad, de ser sin más ni más: por primera vez en la historia de la humanidad, de la vida y, que sepamos, del universo, nos encontramos en presencia de un ser que pone abiertamente en tela de juicio su propia ley de existencia, su propio orden dado.

Esas sociedades cuestionan su propia institución, su representación del mundo, sus significaciones imaginarias sociales. Todo esto está evidentemente implícito en la creación de la democracia y de la filosofía que rompen el cerco de la sociedad instituida que prevalecía hasta entonces y abren un espacio en el que las actividades del pensamiento y de la política llevan a poner en tela de juicio una y otra vez no sólo la forma *dada* de la institución social y de la representación social del mundo, sino los posibles fundamentos de *cualquier* forma de este tipo. La autonomía toma aquí el sentido de una autoinstitución de la sociedad, autoinstitución en adelante más o menos *explícita*: nosotros hacemos las leyes, lo sabemos, y somos pues responsables de nuestras leyes, de modo que debemos preguntarnos cada vez: ¿por qué esta ley y no otra? Esto implica evidentemente también la aparición de un nuevo tipo de ser histórico en el plano individual, es decir, la aparición de un individuo autónomo que puede *preguntarse* y también *preguntar* en voz alta: "¿Es justa esta ley?". Todo esto corre parejo con la lucha contra el viejo orden y los viejos órdenes heterónomos, lucha que (es lo menos que puede decirse de ella) dista mucho de haber terminado. Es esta creación histórica de la autonomía y, lo repito, de un nuevo tipo de ser capaz de poner en tela de juicio las leyes mismas de su existencia, lo que condiciona para nosotros tanto la posibilidad de la discusión de hoy como, lo que es mucho más importante, la posibilidad de una verdadera acción política, de una acción con miras a establecer una nueva institución de la sociedad, con miras a realizar plenamente el proyecto de autonomía. Pero ésta es otra historia.

Septiembre de 1981

POLIS

Una interrogación sin fin *

Emmanuel Terrée: Un espectro atormenta hoy a los intelectuales de Europa: el espectro del totalitarismo. Se da un repliegue lento sobre sí mismos en los europeos que poseen una experiencia democrática a la que se opone un tercer mundo que, si bien fue durante mucho tiempo promisorio, hoy es sospechoso de todas las tentaciones y desviaciones totalitarias; luego ocurre que a un intelectual comprometido, lleno de certezas pero también a veces de generosidad, sucede un intelectual más reservado pero también más preocupado por la cuestión ética. ¿Qué piensa usted de este doble movimiento de repliegue?

Cornelius Castoriadis: En Europa no es posible ningún repliegue. Sería la actitud del avestruz. No será el "repliegue" de algunos intelectuales lo que haya que cambiar la realidad contemporánea, que es esencialmente mundial. Aquella es también una actitud enteramente "antieuropea". Hay una sola singularidad cualitativa de Europa, es decir, del mundo grecooccidental que cuenta para nosotros: es la creación de la universalidad, la apertura, el cuestionamiento crítico de sí misma y de su propia tradición.

Los intelectuales de izquierda trataron de eludir ya hace mucho tiempo el verdadero problema político. Constantemente buscaron en alguna parte una "entidad real" que desempeñara el papel de salvadora de la humanidad y de redentora de la historia. Primero creyeron encontrar esa entidad en un proletariado ideal e idealizado, luego en el partido comunista que lo "representaba". Posteriormente, sin hacer un análisis de las razones del fracaso (transitorio o definitivo, pues esto importa poco) del movimiento obrero revolucionario en los países capitalistas, aquellos intelectuales hicieron a un lado esos países y trasladaron su creencia a los países del tercer mundo. Conservando el esquema de Marx en sus aspectos más mecánicos, quisieron colocar a los campesinos africanos o vietnamitas en el lugar del proletariado industrial para hacerles desempeñar el mismo papel. Ahora algunos de ellos, en ese movimiento pendular de afirmación y negación que encubre la falta de pensamiento de esos hombres, escupen sobre el tercer mundo por razones tan estúpidas como aquellas que les hacían adorarlo. Explicaban que la democracia, la libertad, etc. eran engaños occidentales y burgueses de los cuales los chinos no tenían necesidad; ahora, dan a entender que

*Conversación con Emmanuel Terrée y Guillaume Malaurie, mantenida el 1º de julio de 1979 y publicada en *Esprit*, septiembre-octubre de 1979.

esos bárbaros no están todavía maduros para recibir bienes demasiado preciosos. Pero bastó con que apareciera una pequeña abertura en la trampa totalitaria de Pekín hace algunos meses para ver, ¡oh milagro!, que a pesar de Peyrefitte, Sollers y Kristeva, los chinos no eran tan diferentes de nosotros en este sentido y que reinvindicaban derechos democráticos desde el momento en que tenían la posibilidad de hacerlo.

E.T.: Parece que los intelectuales rompieron con su compromiso y ahora se preocupan más por la ética. ¿De qué manera, según usted, los intelectuales pueden establecer un lazo entre ellos mismos y el movimiento de la sociedad?

C.C.: En el mejor de los casos "ese repliegue en la ética" es una falsa conclusión sacada de la experiencia del totalitarismo y en la actualidad es una superchería. ¿Qué muestra —qué mostraba desde hace mucho tiempo— la experiencia de los países del tercer mundo? ¡Cuántas rebeliones populares que en esos países provocaron o acompañaron el desmoronamiento de las sociedades tradicionales fueron hasta ahora canalizadas y aprovechadas por una burocracia (las más de las veces de tipo marxista-leninista, aunque ahora cabe esperar que también habrá burocracias monoteístas) para llegar al poder e instalar un régimen totalitario! Ahora bien, esto plantea el problema *político* del totalitarismo de la misma manera en que fue planteado en Europa partiendo de otras evoluciones. Evidentemente, frente a este problema todas las concepciones heredadas (tanto el marxismo como el liberalismo) fracasan totalmente, en los países del tercer mundo como aquí. Es el problema que debemos afrontar en el plano teórico y en el plano práctico. "Ese replegarse en la ética" significa eludir la ética misma y escarnecerla. No hay ética que se detenga en la vida del individuo. Desde el momento en que la cuestión social y política está presente, la ética se comunica a la política. La cuestión de lo que debo hacer no interesa y puede interesar sólo a mi existencia individual, sino que interesa a mi existencia como individuo que forma parte de una sociedad en la cual no hay tranquilidad histórica y en la que el problema de su organización y de su institución está planteado. Y también lo está ciertamente en los países "democráticos" así como en los países totalitarios. Es la experiencia misma del totalitarismo y su posibilidad siempre presente lo que muestra hasta qué punto es urgente el problema político como problema de la institución general de la sociedad. Tratar de resolver ese problema en actitudes supuestamente "éticas" equivale, en realidad, a una mistificación.

Ahora, cuando se habla del papel y de la función de los intelectuales en la sociedad contemporánea, es menester establecer distinciones y evitar las simplificaciones que comienzan a propagarse. En la actualidad se tiende a considerar a los intelectuales como una "clase" aparte y hasta se pretende que están en vías de llegar al poder. Es que una vez más se recurre al mismo y gastado esquema marxista y se lo remienda considerando a los "intelectuales" como "clase en ascenso". Esta es una variante de la misma simpleza que la "tecnocracia" o la "tecnoestructura". En los dos casos se pasa por alto en realidad el carácter específico del hecho moderno por excelencia: el nacimiento y el dominio del *aparato burocrático*, que invoca la técnica o la teoría como motor de su poder, pero que nada tiene que ver ni con la una ni con la otra.

Esto puede observarse claramente en los países occidentales: no son los téc-

nicos quienes dirigen la Casa Blanca o el Elysée o las grandes firmas capitalistas o los estados. Cuando llegan a ocupar posiciones de poder, no lo logran en virtud de su capacidad de técnicos, sino por obra de su capacidad de urdir e intrigar (Giscard es nulo como "economista"[32] pero astutísimo cuando se trata de hacer zancadillas "políticas").

También se lo puede ver en todos los partidos y en todos los países de inspiración marxista o marxista-leninista. Una de las farsas de múltiples cajones que presenta la historia —y que muestra hasta qué punto es ridículo reemplazar el análisis social e histórico por simples indagaciones sobre la filiación de las ideas— es el asunto de las relaciones de la "teoría" y del movimiento efectivo de la clase obrera. Conocida es la concepción de Kautsky-Lenin, según la cual son los intelectuales burgueses quienes desde el exterior introducen el socialismo en la clase obrera. Con justa razón se ha criticado esta teoría y yo mismo lo hice entre otros. Pero hay que admitir que la teoría es paradójicamente a la vez falsa y verdadera. Falsa, porque lo que ha existido como socialismo fue producido por el proletariado y no por una "teoría" cualquiera y porque, si las concepciones socialistas debían ser introducidas en el proletariado desde el exterior, esas concepciones, en virtud de *ese mismo hecho*, dejarían de guardar relación con el socialismo. Pero es también "verdadera" si por "socialismo" se entiende el marxismo, pues éste tuvo que inocularlo, introducirlo desde el exterior y finalmente imponerlo por la fuerza al proletariado. Ahora bien —y éste es otro cajón de la historia—, en nombre de esta concepción los partidos marxistas siempre pretendieron ser *los* partidos de la clase obrera, sus representantes esenciales o exclusivos, pero lo pretendieron por el hecho de poseer una teoría la que, como teoría, sólo puede estar en posesión de los intelectuales. Todo esto es ya bastante divertido. Pero lo mejor del caso es que en esos partidos, en realidad, no eran los obreros ni los *intelectuales* como tales quienes dominaban y aun dominan. Lo hizo un género de hombre nuevo, el *apparatchik* político, que es, no un intelectual, sino un semianalfabeto, como Thorez en Francia o Zachariadis en Grecia. En la III Internacional había casi un solo intelectual que todavía pueda leerse hoy; era Lukács. Y no podía hacer nada. Stalin, que escribía cosas infantiles o ilegibles lo podía todo. Esas son realmente las relaciones *efectivas* entre la teoría y la práctica a través de las múltiples inversiones que sufren en la *cámara oscura* de la historia.

En la sociedad contemporánea, en la que por cierto la "producción" y la utilización del "saber" ocupan un lugar enorme, proliferan los "intelectuales"; pero como participantes de esta producción y utilización esos intelectuales desempeñan un papel muy reducido en cuanto a especificidad; en su mayor parte, se integran en las estructuras de trabajo y de remuneración existentes y generalmente en las estructuras burocráticas jerárquicas. Y por eso mismo dejan de tener (de hecho o de derecho) una posición propia, una función y una vocación específicas. No porque alguien sea técnico en informática o especialista en una rama de la biología, de la topología algebraica o de la historia de los incas tiene algo particular que decir sobre la sociedad.

La confusión se produce porque hay otra categoría de gente, numéricamente muy reducida, que se ocupa (por más que sea partiendo de una especialización) de las "ideas generales" y, partiendo de esta posición, reivindica o puede rei-

vindicar otra función, una función "universal". Es esta una tradición viva, por lo menos en el continente europeo. Por cierto, dicha tradición comienza ya en la antigüedad, cuando el filósofo deja de ser filósofo ciudadano (Sócrates) y, "destacándose" de su sociedad, habla *sobre* ella (Platón). Se sabe con cuánta fuerza esa tradición se reanudó en Occidente y el apogeo que alcanzó durante el siglo de la Ilustración (pero también después, con Marx). En Francia, llego a ser una especie de pecado nacional favorito, con formas ridículas: todo normalista o catedrático de filosofía inicia su trayectoria con la idea de que guarda en su cartera un bastón de Voltaire o de Rouseau para apoyarse en él. Los últimos treinta y cinco años suministran una lista de ejemplos sumamente hilarantes.

Hecha esta salvedad, es evidente que el problema de la sociedad y de la historia —y de la política— no puede resolverse entre especialistas que, partiendo algunos o no de una especialización, hacen de ese problema el objeto de su preocupación y de su trabajo. Si hablamos de esos hombres debemos comprender la relación extraña, ambigua, contradictoria que mantienen con la realidad social e histórica la cual, por otro lado, es su objeto de estudio. Lo que caracteriza esa relación es evidentemente la distancia que necesariamente guardan respecto del movimiento efectivo de la sociedad. Esa distancia les permite no anegarse en las cosas, les permite discernir grandes líneas, tendencias. Pero al mismo tiempo los hace más o menos ajenos a lo que efectivamente pasa. Y hasta ahora, dentro de esa relación ambigua y contradictoria de los dos términos antinómicos, uno de ellos fue sobrecargado en función de toda la herencia teoricista que comienza con Platón, que se transmitió a través de los siglos y que heredó el mismo Marx a pesar de algunos intentos que hizo por desembarazarse ella El intelectual que se ocupa de ideas generales es empujado por toda su tradición y su aprendizaje a poner el acento en su propia elaboración teórica. Piensa que puede hallar la verdad sobre la sociedad y la historia en la razón o en la teoría, no en el movimiento efectivo de la historia misma y en la actividad viva de los seres humanos. Ese intelectual encubre de antemano el movimiento histórico como creación Por este lado, puede ser extremadamente peligroso para sí mismo y para los demás. Sin embargo, no creo que haya aquí un atolladero absoluto. Pues ese intelectual también puede *participar* en tal movimiento con la condición de comprender lo que ello quiere decir: no afiliarse a un partido político para seguir dócilmente órdenes ni para firmar simplemente solicitudes. Debe *obrar* como *ciudadano*.

E.T.: Usted dijo en el *Esprit* de febrero de 1977 que no puede haber un saber riguroso sobre la sociedad.[a] Desde entonces hemos asistido a una hecatombe de las formas de saber globalizantes (el marxismo, el psicoanálisis, la filosofía del deseo); lo cual confirma su afirmación de usted. Queda la cuestión de considerar el presente. Este presente está entretejido con crisis.

¿Es posible considerar esas crisis de manera no globalizante, pero así y todo satisfactoria? ¿O hay que aceptar el hecho de pensar en medio de la crisis? Pero entonces, ¿de qué manera hacerlo?

[a] Conversación con Olivier Mongin, Paul Thibaud y Pierre Rosanvallon, mantenida en julio de 1976, publicada en *Esprit*, febrero de 1977, y reproducida ahora en *Le Contenu du socialisme*, *op. cit.*, págs. 323-366.

C.C.: Evitemos los malentendidos. El que no haya un saber riguroso sobre la sociedad no quiere decir que no haya *ningún saber* sobre la sociedad, que se pueda decir cualquier cosa sobre ella, que todo sea válido. Existe una serie de formas de saber parciales e "inexactas" (en el sentido opuesto a "exactas"), pero que distan mucho de ser desdeñables en lo que se refiere a las contribuciones que pueden suministrarnos en nuestro intento de dilucidar el mundo historicosocial.

Otro peligro de malentendido es el siguiente: usted emplea la palabra "globalizante" visiblemente con una connotación crítica o despectiva. Estamos de acuerdo en condenar la idea de un saber global en el sentido de un saber total o absoluto; pero cuando *pensamos* la sociedad (y ya no hablo de saber, sino que hablo de pensamiento), ese movimiento del pensamiento se refiere al todo de la sociedad.

La situación no es diferente en filosofía Un pensamiento filosófico es un pensamiento que apunta necesariamente al todo de su objeto. Renunciar a la ilusión del "sistema" no significa renunciar a pensar el ser o el conocimiento, por ejemplo. Ahora bien, aquí la idea de una división del trabajo es notoriamente absurda. ¿Podemos imaginar filósofos que digan: Tú pensarás tal aspecto del ser y yo otro? ¿Imaginemos a un psicoanalista que diga a un paciente... "Usted me hablará de sus problemas relacionados con la analidad, en cuanto a la oralidad lo remitiré a mi colega X" Lo mismo cabe decir de la sociedad y de la historia: se trata de una totalidad efectiva, ya presente por sí misma y a ella se refiere nuestro pensar. La cuestión primera del pensamiento de lo social —según la formulé en *L'Institution imaginaire de la société*— es: ¿Qué mantiene unida una sociedad, qué es lo que hace que haya una sociedad y no desmigajamiento o dispersión? Aun cuando se produzca desmigajamiento o dispersión se trata de todas maneras de un desmigajamiento y de una dispersión *sociales*, no como la dispersión de las moléculas en un gas contenido en un recipiente que se ha perforado

La consideración del todo cuando se piensa la sociedad es inevitable; esa consideración es *constitutiva* de ese pensamiento, y lo es tanto más cuando se piensa la sociedad, no en una perspectiva teórica, sino en una perspectiva política. El problema político es el de la institución global de la sociedad. Si uno se sitúa en ese nivel, y no en el de las elecciones europeas, se ve obligado a plantearse las cuestiones de la institución, de la sociedad instituyente y de la sociedad instituida, de la relación de la una con la otra, de la realización concreta de todo esto en la fase actual. Es menester superar la oposición entre la ilusión de un saber global sobre la sociedad y la ilusión de que uno podría contar con una serie de disciplinas especializadas y fragmentarias. Lo que hay que destruir es el terreno mismo en el que se da esta oposicion.

Pensar la crisis o pensar en medio de la crisis: por cierto, debemos pensar la crisis de la sociedad y, como nuestro pensamiento no es exterior a dicha sociedad sino que tiene sus raíces —si ese pensamiento vale algo— en este mundo historicosocial, ese pensamiento mismo no puede dejar de estar en crisis. A nosotros nos corresponde *hacer* algo.

E.T.: ¿Y la sociedad francesa? La sociedad francesa nos preocupa. Según usted, existe un proyecto revolucionario que data de dos siglos atrás y hay una homología de significaciones entre todas las revoluciones que se remiten a ese

proyecto. ¿Qué ocurre hoy con las rebeliones? Siempre se dan los ejemplos de las luchas de las mujeres, de los inmigrantes, de la experimentación social, de las luchas antinucleares, pero esos lugares de tensión, esos terrenos de enfrentamiento, ¿no corresponden a deficiencias del sistema social susceptibles de ser reguladas y hasta eliminadas en el momento oportuno?

C.C.: Comenzaré haciendo una observación más general. La principal lección que podemos obtener de la experiencia del siglo pasado, del destino del marxismo, de la evolución del movimiento obrero —que por lo demás en modo alguno es original— es la de que la historia representa una esfera de riesgos y de tragedias. La gente tiene la ilusión de poder salirse de ella y lo expresa mediante esta exigencia: preséntenme ustedes un sistema institucional que *garantice* que nunca dará malos resultados; demuéstrenme que una revolución no degenerará nunca o que tal movimiento no será nunca aprovechado por el régimen existente. Pero formular semejante exigencia equivale a permanecer en la mistificación más completa. Es creer que en el papel podría haber disposiciones que aseguren (independientemente de la actividad efectiva de los hombres y de las mujeres en la sociedad) un futuro apacible o la libertad y la justicia. Lo mismo ocure cuando se busca en la historia —y ésta es la ilusión marxista— un factor que debería ser *positivo y sólo positivo*. Esta posición, asignada por Marx al proletariado, continúa frecuentemente dominando el espíritu de la gente, ora positivamente (por ejemplo, ciertos feministas parecen decir que en el movimiento de las mujeres hay una radicalidad indomeñable e incorruptible), ora negativamente, cuando se dice: para creer en ese movimiento sería menester que nos demostraran que es invencible por su naturaleza.

No sólo semejantes movimientos no existen, sino que aquí hay mucho más. Todo movimiento parcial no sólo puede ser aprovechado por el sistema sino que mientras el sistema no esté abolido, dicho movimiento de alguna manera contribuye a que continúe funcionando aquél. Hace ya mucho tiempo que pude demostrarlo con el ejemplo de las luchas obreras[1]. En defensa propia el capitalismo ha funcionado no *a pesar de* las luchas obreras sino *gracias* a ellas. Pero no podemos detenernos en esta comprobación y lo cierto es que sin esas luchas no viviríamos en la sociedad en que vivimos, sino que estaríamos en una sociedad fundada en el trabajo de esclavos industriales. Y esas luchas cuestionaron significaciones imaginarias centrales del capitalismo, como la propiedad, la jerarquía, etc.

Lo mismo cabe decir del movimiento de las mujeres, del movimiento de los jóvenes y, a pesar de su extrema confusión, del movimiento ecológico. Todos ellos ponen en tela de juicio significaciones imaginarias centrales de la sociedad instituida y al mismo tiempo *crean* algo. El movimiento de las mujeres tiende a destruir la idea de una relación jerárquica entre los sexos, expresa la lucha de los individuos de sexo femenino para alcanzar su autonomía, y, como las relaciones

[1] Véase "Sur le contenu du socialisme, III", (1958), "Prolétariat et organisation, I" (1958), "Le mouvement revolutionnaire sous le capitalisme moderne" (1960-1961), "La question de l'histoire du mouvement ouvrier" (1973), reproducido ahora en *L'Expérience du mouvement ouvrier*, vol. I y II, *op. cit.*, y *Capitalisme moderne et Révolution*, vol. II,. *op. cit.*

entre los sexos son nucleares en toda sociedad, el movimiento afecta toda la vida social y sus repercusiones resultan incalculables Lo mismo ocurre en lo que se refiere al cambio de las relaciones entre generaciones. Y al mismo tiempo mujeres y jóvenes (y por lo tanto también hombres y padres) se ven *obligados* a continuar viviendo de *otra manera*, a hacer, a buscar, a crear algo. Verdad es que lo que hacen permanece necesariamente integrado en el sistema mientras el sistema existe. Es una tautología. (La industria farmacéutica obtiene ganancias con la fabricación de los anticonceptivos; ¿y entonces?) Pero al mismo tiempo el sistema es socavado en sus puntos esenciales de sostén: en las formas concretas de la dominación y en la *idea* misma de dominación.

Vuelvo ahora a la primera parte de su pregunta: Pueden unificarse estos movimientos? En el plano abstracto es evidente que deben unificarse. Pero el hecho, muy importante, es que no lo están. Y esto no se debe a un azar. Si el movimiento de las mujeres o el movimiento ecológico se resisten tanto a lo que probablemente ellos mismos llamarían su politización, ello se debe a que, en la sociedad contemporánea, está la experiencia de la degeneración de las organizaciones políticas, degeneración muy acentuada. No se trata tan sólo de su degeneración en la organización o en su burocratización; la degeneración es también evidente en la práctica, en el hecho de que las organizaciones "políticas" ya nada tienen que ver con la verdadera política, pues su única preocupación es la de conquistar el aparato del estado. La imposibilidad actual de unificar estos diversos movimientos traduce un problema infinitamente más general y más grave: el problema de la actividad política en la sociedad contemporánea y el problema de su organización.

Guillaume Malaurie: Eso puede verse por lo que pasa en la extrema izquierda francesa o lo que ocurre con los ecologistas, que vacilan en constituirse como un partido...

C.C.: Nadie les pide a los ecologistas que se constituyan como un partido; se les pide que vean claramente que sus posiciones cuestionan, con justa razón, el conjunto de la civilización contemporánea y que lo que tanto les preocupa sólo es posible al precio de una transformación radical de la sociedad. ¿Lo ven o no? Si lo ven y lo dicen, lo cierto es que por el momento todo lo que pueden hacer es oponerse a la construcción de una determinada central nuclear, y esto es otro asunto. Pero muy a menudo tiene uno la impresión de que los ecologistas no lo ven. Por lo demás, aun cuando se trate de una central nuclear, el problema general surge inmediatamente. O bien hay que afirmar también que uno está contra la electricidad o bien hay que desarrollar otra política energética y esto pone en tela de juicio toda la economía y toda la cultura. El derroche de energía constantemente aumentado está, por otra parte, *orgánicamente incorporado* en el capitalismo contemporáneo, en su economía y hasta incluso en el psiquismo de los individuos. Conozco a ecologistas que no apagan la luz cuando salen de una habitación...

E.T.: Usted escribió que la sociedad moderna se caracteriza por la privatización creciente de los individuos que ya no son solidarios, sino que están atomizados. Privatización y paso de una socialidad fecunda y viva a una socialidad átona ¿no corren parejos?

G.M.: ¿No ha cambiado demasiado profundamente la sociedad francesa para que sea aún posible un cambio global?

C.C.: Decir que una socialidad átona tomó el lugar de una socialidad fecunda y que todo cambio radical es en adelante inconcebible equivaldría a decir que toda una fase de la historia que comenzó tal vez en el siglo XII está a punto de terminar, que entramos en no sé qué nueva edad media caracterizada, ya por la tranquilidad histórica (al mirar los hechos esta idea parece cómica), ya por violentos conflictos y desintegraciones sin ninguna productividad histórica: en suma una sociedad cerrada que se estanca o que sólo sabe desgarrarse sin crear nada. (Dicho sea entre paréntesis, ése es el sentido que di siempre al término "barbarie" en la expresión "socialismo o barbarie").

No se trata de hacer profecías. Pero de ninguna manera pienso que estamos viviendo en una sociedad en la que ya no ocurre nada. Ante todo, hay que observar el carácter profundamente antinómico del proceso El régimen empuja a los individuos hacia la privatización, la favorece, la subvenciona, la asiste. Los individuos mismos, en la medida en que no ven actividad colectiva que les ofrezca una salida o que simplemente *tenga un sentido*, se retiran a una esfera "privada". Pero también es el mismo sistema el que, más allá de cierto límite, no puede ya tolerar esta privatización, pues la atomización completa de la sociedad culminaría en su derrumbe; y así vemos cómo periódicamente el sistema hace intentos para atraer de nuevo a la gente hacia actividades colectivas y sociales y los individuos también, cada vez que quieren luchar, se "colectivizan" de nuevo.

En segundo lugar, no se pueden juzgar cuestiones de este orden en una perspectiva estrecha. Ya en 1959 formulé por primera vez este análisis sobre la privatización y la antinomia.[2] Muchos "marxistas" de aquella época y aun posteriormente, sólo vieron en mi análisis la idea de privatización y se apresuraron a declarar que yo liquidaba las posiciones revolucionarias y luego que mi análisis había quedado refutado por los acontecimientos de la década de 1960. Por supuesto, aquellos acontecimiento *confirmaban* mi análisis, tanto por su contenido y sus portadores "no clásicos" como por el hecho de que tropezaron precisamene con el *problema político global*. Y los años de la década de 1970 —a pesar de las grandes sacudidas que sufrió el régimen— fueron también años en que la gente se replegó de nuevo a su esfera "privada".

G.M.: Usted define la autoinstitución por realizarse como un fenómeno desacralizado. Se trataría de un cuerpo provisional que la sociedad podría redefinir y transformar siempre a su gusto.

En realidad, la mayor parte de las grandes civilizaciones, así como de las grandes revoluciones, violentan la historia a partir de un mito que concilia contradicciones. Los pueblos parecen convertirse en fuerzas reales y eficaces cuando se perfila una perspectiva escatológica. Esto parece hacer particularmente aleatorio el recurso de apelar a la energía crítica. ¿Se puede movilizar a los hombres con una significación imaginaria instituida, transitoria y endeble? ¿Se puede fundar una relación con la institución únicamente sobre la razón?

[2] Véase "Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne", artículo citado.

C.C.: La desacralización de la institución ya fue realizada por el capitalismo desde el siglo XIX. El capitalismo es un régimen que rompe virtualmente toda relación de la institución con una instancia extrasocial. La única instancia que invoca el capitalismo es la razón a la que le da un contenido muy particular. Desde este punto de vista, hay una considerable ambigüedad en las revoluciones del siglo XVIII y del siglo XIX la ley social está postulada como obra de la sociedad y al mismo tiempo está presuntamente fundada en una "naturaleza" racional o en una "razón" natural o transhistórica. Y, en última instancia, esta es también la ilusión de Marx, ilusión que representa una de las máscaras y de las formas de la heteronomia: que la ley nos sea dictada por Dios o por la naturaleza o por las "leyes de la historia", el hecho es que nos es siempre *dictada*.

La idea de que existe una fuente y un fundamento extrasociales de la ley es una ilusión. La ley, la institución, es creación de la sociedad; toda sociedad está autoinstituida, pero hasta ahora toda sociedad ha garantizado su institución *instituyendo* una fuente extrasocial de sí misma y de su institución. Lo que yo llamo la autoinstitución *explícita* —el reconocimiento por parte de la sociedad de que la institución es obra suya— no implica en modo alguno un carácter "endeble" de la institución o de las significaciones que ella encarna. Que yo reconozca en el *Arte de la fuga* o en las *Elegías de Duino* obras humanas, creaciones historicosociales no me lleva a considerarlas "endebles". ¿Obras humanas? ¿Simplemente humanas? Toda cuestión está en saber qué ha de entenderse por esto. ¿Es el hombre "simplemente humano"? Si así fuera, no sería hombre, no sería nada. Cada uno de nosotros es un pozo *sin fondo* y ese *sin fondo* se abre evidentemente sobre el *sin fondo* del mundo. En tiempos normales, nos aferramos al brocal del pozo sobre el cual pasamos la mayor parte de nuestra vida. Pero *El Banquete*, el *Réquiem*, *El castillo* provienen de ese *sin fondo* y nos lo hacen ver. No tengo necesidad de un mito particular para reconocer este hecho; los mitos, así como las religiones, a la vez se refieren a ese *sin fondo* y tienden a ocultarlo: le dan una *figura* determinada y precisa, que reconoce ese *sin fondo* y que en verdad tiende a ocultarlo *fijándolo*. Lo sagrado es el simulacro instituido del *sin fondo*. No tengo necesidad de simulacros y mi modestia me hace pensar que todo el mundo puede imaginar lo que yo imagino. Ahora bien, detrás de las preguntas de ustedes está la idea de que únicamente un mito podría fundar la adhesión de la sociedad a sus instituciones. Como ustedes saben, esta era una idea de Platón: la "divina mentira". Pero la cuestión es simple; desde el momento en que se habló de "divina mentira", la mentira es mentira y el adjetivo calificativo "divino" nada cambia.

Así lo vemos hoy en las grotescas gesticulaciones de quienes quieren fabricar a voluntad un renacimiento de la religiosidad por supuestas razones "políticas". Presumo que semejantes intentos mercantiles deben provocar la náusea de los que son realmente creyentes. Unos charlatanes quieren imponer esta profunda filosofía de prefecto de policía libertino: yo sé que el cielo está vacío, pero la gente debe creer que está poblado, pues de otra manera no obedecerá la ley. ¡Qué miseria! Cuando la religión existía verdaderamente, cuando podía existir, era otra cosa. Yo nunca fui creyente, pero aun hoy no puedo escuchar *La Pasión según San Mateo* sin salirme de mi estado normal. Hacer renacer aquello que hi-

zo venir al mundo *La Pasión según San Mateo*, sobrepasa los poderes de la casa de Grasset y del consorcio Hachette. Y creo que tanto creyentes como no creyentes estarán de acuerdo en agregar: felizmente.

G.M.: Pero, aparte el caso griego que usted toma a menudo como ejemplo, es cierto que en la historia ciertos mitos fundaron frecuentemente la adhesión de la sociedad a sus instituciones.

C.C.: Es cierto, y no frecuentemente, sino casi siempre. Si aduzco el caso griego lo hago porque se trata, que yo sepa, de la primera ruptura de ese estado de cosas y porque es un caso ejemplar que sólo se reanudó en Occidente en el siglo XVIII con la ilustración y la revolución.

Lo importante en la Grecia antigua es el movimiento efectivo de instauración de la democracia que es al mismo tiempo una filosofía en acto y que está acompañada por el nacimiento de la filosofía en el sentido estricto del término. Cuando el *demos* instaura la democracia *hace* filosofía: plantea la cuestión del origen y del fundamento de la ley. Y así abre un espacio público, social e histórico, un espacio de pensamiento en el que hay filósofos que durante mucho tiempo (hasta Sócrates) continúan siendo *ciudadanos*. Y fue después del fracaso de la democracia (de la democracia ateniense) cuando Platón elabora por primera vez una "filosofía política" que está por entero fundada en el desconocimiento y la ocultación de la creatividad histórica de la colectividad (creatividad que expresa con una profundidad insuperable el *Epitafio* de Pericles contenido en Tucídides) y que ya sólo es —como *todas* las "filosofías políticas" que habrán de seguirla— una filosofía *sobre* la política, una filosofía *exterior* a la política, a la actividad instituyente de la colectividad.

Verdad es que en el siglo XVIII el movimiento de la colectividad asume proporciones fantásticas en la Revolución Francesa y que hay un renacimiento de la filosofía política que es empero ambigua: por un lado, es, como se sabe, profundamente *crítica* y liberadora. Pero, por otro lado, permanece presa en términos generales de una metafísica racionalista tanto en cuanto a las tesis sobre *lo que es* como en cuanto al fundamento de la norma de lo que *debe ser*. En general, esta filosofía postula un "individuo sustancial" de determinaciones fijas, de las cuales pretende derivar lo social, e invoca a una razón, *la* razón (y poco importa que la llame, a veces, naturaleza a veces Dios) como fundamento último extrasocial de la ley social.

La prosecusión del movimiento radicalmente crítico, democrático, revolucionario por obra de las revoluciones del siglo XVIII y de la Ilustración primero, por obra del movimiento obrero socialista después, presenta varios "más" y varios "menos" importantes respecto de la Grecia de los siglos VI y V. Los "más" son evidentes. El repudio de lo imaginario social instituido por parte del movimiento obrero va mucho más lejos que el movimiento griego, pone en tela de juicio las condiciones *efectivas* de la existencia social —economía, trabajo, etc.— y se hace universal al referirse con buen derecho a todas las sociedades y a todos los pueblos. Pero no podemos pasar por alto los "menos": los momentos en que el movimiento logra desembarazarse plenamente del dominio de la sociedad instituida son raros y lo cierto es que a partir de determinado momento el movimiento decae como movimiento organizado bajo la influencia, exclusiva o pre-

ponderante, aunque sea indirecta, del marxismo. Pero éste, en sus estratos más profundos, no hace sino retomar y llevar a su límite las significaciones imaginarias sociales instituidas por el *capitalismo*: carácter central de la producción y de la economía, anodina religión del "progreso", fantasía social de la expansión ilimitada del dominio "racional". Esas significaciones y los modelos de organización correspondientes vuelven a ser introducidos en el movimiento obrero mediante el marxismo. Y detrás de todo esto está siempre la ilusión especulativa y teoricista: todo el análisis y toda la perspectiva apela a "leyes de la historia" que la teoría pretende haber descubierto de una vez por todas.

Pero es hora de hablar también "positivamente" La prolongación de los movimientos emancipadores que conocemos —obreros, mujeres, jóvenes, minorías de todas clases— tiene como base el proyecto de la instauración de una sociedad autónoma, autoorganizada, autodirigida, autogobernada, autoinstituida. Lo que aquí digo en el plano de la institución y del modo de instituirse, puedo también decirlo en cuanto a las significaciones imaginarias sociales que habrán de cobrar cuerpo en esa institución. Autonomía social e individual; a saber, libertad, igualdad, justicia. ¿Pueden llamarse *mitos* estas ideas? No. No son *formas* o *figuras* determinadas y determinables de una vez por todas; estos conceptos no cierran la interrogación, sino que por el contrario la abren. No tienden a tapar el pozo del que hablaba hace un rato y a conservar en el mejor de los casos una estrecha chimenea; sino que recuerdan insistentemente a la sociedad ese *sin fondo* interminable que es su fondo. Consideremos, por ejemplo, la idea de justicia. No hay ni habrá nunca una sociedad que sea justa definitivamente. Una sociedad justa es una sociedad en la que la interrogación efectiva de la justicia efectiva está siempre efectivamente abierta. No hay ni habrá nunca "ley" que solucione la cuestión de la justicia de una manera definitiva, una ley que sea siempre justa. Puede haber una sociedad que se *enajene* de su ley una vez dada ésta; puede haber una sociedad que, reconociendo la distancia constantemente vuelta a crear entre sus "leyes" y la exigencia de justicia, sabe que no puede vivir sin ley y también que esas leyes son su propia creación, la cual ella puede siempre modificar. Lo mismo cabe decir de la exigencia de la igualdad (*estrictamente equivalente* a la exigencia de libertad una vez que ésta está universalizada). Cuando abandono el dominio puramente "jurídico" y me intereso por la igualdad *efectiva*, por libertad *efectiva*, me veo obligado a comprobar que ambas dependen de *toda* la institución de la sociedad. ¿Cómo puede uno ser *libre* si hay *desigualdad* en la participación *efectiva* del poder? Y una vez reconocido esto, ¿cómo hacer a un lado todas las dimensiones de la institución de la sociedad en que tienen sus raíces y se producen las diferencias en lo que se refiere al poder? Por eso, sea dicho de paso, la "lucha por los derechos del hombre", por importante que sea, no sólo *no es* una política sino que corre el peligro de ser un trabajo de Sísifo, un tonel de las Danaides, un tejido de Penélope.[3]

[3] Resumo aquí y en los pasajes que siguen ideas que expongo en una obra sobre la política que está en su fase de redacción. El lector interesado encontrará más indicaciones sobre el tema en la nueva Introducción al *Contenu du socialisme*, ["Socialisme et société autonome", *Le Contenu du socialisme*, *op. cit.*, págs. 11-45].

Libertad, igualdad, justicia son mitos. Tampoco son "ideas kantianas", estrellas polares que guíen nuestra navegación. Libertad, igualdad, justicia *pueden* realizarse efectivamente en la historia *se han realizado*. Hay una diferencia radical y real entre el ciudadano ateniense y el súbdito de un monarca asiático. Decir que no se realizaron "íntegramente" y que nunca podrán realizarse íntegramente significa mostrar que no se comprende cómo está planteada la cuestión y esto ocurre porque permanece uno siempre prisionero de la filosofía y de la ontología heredadas, es decir, del platonismo (en realidad, nunca hubo otra cosa). ¿Hay "verdad integral"? No. ¿Quiere decir esto que en la historia nunca hubo verdad *efectiva* y que así queda borrada la distinción entre lo verdadero y lo falso? ¿Acaso la miseria de la democracia occidental borra la diferencia que hay entre la situación efectiva de un ciudadano francés, inglés, norteamericano y la situación efectiva de un siervo durante el zarismo, de un alemán bajo Hitler, de un ruso o de un chino bajo el totalitarismo comunista?

Como libertad, igualdad, justicia no son ideas kantianas, ¿serán en principio irrealizables? Cuando se comprende filosóficamene el *quid* de la cuestión, la respuesta es evidente e inmediata: esas ideas no pueden estar en "otra parte", no pueden ser "exteriores" a la historia *porque son creaciones historicosociales*. Consideremos un paralelo ilustrativo: *El clavecín bien templado* no es una aproximación fenoménica e imperfecta de una "idea de la música". *Es* música en la acepción más profunda del término, y la música es una creación historicosocial. Verdad es que el arte es un paralelo aproximado, pero realiza efectivamente en la obra de arte aquello a lo que nada le falta y que "en cierto sentido" descansa en sí mismo. No puede decirse lo mismo de nuestra existencia individual o colectiva. Sin embargo, el paralelo es válido en lo esencial: la exigencia de verdad o de justicia es creación *nuestra* y *también* lo es la distancia y diferencia que hay entre esta exigencia y lo que realmente somos. Ahora bien, no tendríamos ninguna *percepción* de esa diferencia —seríamos como corales— si no fuéramos *también* capaces de responder *efectivamente* a esa exigencia que nosotros mismos hemos puesto.

Tampoco es cuestión de "fundar racionalmente" estas ideas... y ello más o menos por la misma razón por la que no cabe "fundar racionalmente" la idea de verdad: ella está ya presupuesta en todo intento de "fundarla". Y, lo que es más importante, no solamente está presupuesta la *idea* de verdad, sino que está además presupuesta una *actitud* frente a la verdad. Lo cierto es que frente a un sofista, a un mentiroso, a un impostor, uno nunca puede "obligarlo a admitir" la verdad (a cada argumento nuestro el hombre responderá con diez nuevos sofismas, mentiras e imposturas); y tampoco puede uno "demostrarle" a un nazi o a un staliniano la excelencia de la libertad, de la igualdad, de la justicia. El lazo entre ambas cosas parece sutil pero es sólido; y es completamente diferente de lo que suponen los kantianomarxistas que actualmente tornan a aparecer. No se puede "deducir" el socialismo de la exigencia de verdad —o de la "situación de comunicación ideal"—, no sólo porque a aquellos que combaten la libertad y la igualdad se les da un bledo la verdad o la "situación de comunicación ideal" sino también porque estas dos exigencias (de la verdad, es decir, de la interrogación abierta, por un lado, y de la libertad y la igualdad, por otra lado) corren parejas, na-

cen —son *creadas*— juntas y en definitiva sólo tienen *sentido* juntas. Ese sentido existe solamente para nosotros que estamos aguas abajo de la primera creación de esta exigencia y queremos llevarla a otro nivel. Sólo existe una tradición que es la nuestra —y que ahora se ha hecho más o menos universal—, una tradición que creó esas significaciones, esas matrices de significación así como creó, por lo demás, las significaciones opuestas. Y aquí está todo el problema de nuestra relación con la tradición —problema enteramente encubierto hoy a pesar de las apariencias—, relación que tenemos que volver a crear casi íntegramente: en esa tradición nosotros decidimos, pero no hacemos sólo eso; interrogamos a la tradición y nos dejamos interrogar por ella (lo cual en modo alguno es una actitud pasiva: dejarse interrogar por la tradición y padecerla son dos cosas diametralmente opuestas). Nosotros nos decidimos por el *demos* y contra los tiranos o los *oligoi*, nos decidimos por los obreros agrupados en comités de fábricas y contra el partido bolchevique, por el pueblo chino y contra la democracia del partido comunista chino.

Usted me pregunta si esas significaciones y las instituciones que son su vehículo pueden ser *catectizadas* por los seres humanos. Pregunta importante y profunda que se relaciona con la que me hizo en una discusión análoga hace dos años Paul Thibaud: una sociedad ama sus instituciones o las detesta.[4] En suma, ¿pueden los hombres y las mujeres *apasionarse* por las ideas de libertad, de igualdad, de justicia... de autonomía? Podríamos decir que hoy no se apasionan demasiado, pero también es indiscutible que a menudo fueron apasionados en la historia y lo fueron hasta el punto de sacrificar la vida por dichas ideas. De todas maneras, desearía aprovechar nuestra discusión para profundizar un poco más el problema.

Si la verdad la libertad, la igualdad, la justicia no pudieran ser objeto de "catexia", sus ideas no habrían aparecido (o no habrían sobrevivido en la historia). Pero lo cierto es que siempre estuvieron vinculadas *también* con otra cosa: con la idea de una "buena vida" (el *eu zein* de Aristóteles) que no se agota en ellas, ni por ellas. Para decirlo en otras palabras: una sociedad autónoma, una sociedad que se autoinstituye explícitamente catectiza ciertamente esas ideas; pero, *¿para hacer qué?* En pro de la autonomía de la sociedad y de los individuos; porque quiero mi autonomía y porque sólo hay vida autónoma en una sociedad autónoma (ésta es una proposición muy fácil de entender). Pero quiero mi autonomía *a la vez* por sí misma y para hacer algo. Queremos una sociedad autónoma porque queremos individuos autónomos y nosotros mismos queremos ser individuos autónomos. Pero si nos quedamos sencillamente aquí, corremos el peligro de derivar hacia un formalismo esta vez verdaderamente kantiano: ni un individuo ni una sociedad puede vivir sencillamente cultivando su autonomía por ella misma. Para decirlo de otra manera, está la cuestión de los "valores materiales", de los "valores sustantivos" de una nueva sociedad, esto es, de una nueva creación cultural. Evidentemente no nos corresponde a nosotros resolver esta cuestión; sin embargo algunas reflexiones sobre ella no me parecen inútiles.

[4] "L'exigence révolutionaire", *Esprit*, febrero 1977 [véase supra, nota *a*].

Si una sociedad tradicional—digamos, la sociedad judaica o la sociedad cristiana— es heterónoma, ella no se estima como heterónoma por ser heterónoma; su heteronomia —que la sociedad en cuestión no concibe como tal o, en todo caso, no como nosotros— está presente para otra cosa, está en su mundo imaginario como un aspecto de su "valor material" central (y de su significación imaginaria central), Dios. Dicha sociedad es esclava de Dios y quiere ser esclava de Dios por la gracia y por el hecho de pensar que existe por Dios, porque "valoriza" sin límites ese punto proyectivo externo de sí misma que la sociedad creó como la significación Dios O bien, cuando la democracia aparece en las ciudades griegas, las ideas de libertad y de igualdad son inseparables de un conjunto de "valores sustantivos" que son "lo bueno y lo bello" (*kalos kagathos*), el renombre y la fama (*kudos* y *kleos*) y sobre todo la *arete* (la virtud).

Más cerca de nosotros, cuando observamos el lento surgimiento y ascenso de la burguesía en Occidente, comprobamos que la burguesía no sólo instituyó un nuevo régimen económico y político. Mucho antes de alcanzar la dominación sobre la sociedad, la burguesía fue portadora de una creación cultural inmensa. Observemos, de paso, uno de los puntos en los que Marx resulta paradójicamente ciego: dedica himnos de alabanza a la burguesía porque ésta desarrolla las fuerzas de producción, pero no se detiene un instante para pensar que todo el mundo cultural en que él mismo vive, los métodos de pensamiento, los monumentos, los cuadros, la música, los libros, con la excepción de algunos autores griegos y latinos, todo es una creación exclusiva de la burguesía occidental (y algunas indicaciones que Marx da hacen pensar que concibe la sociedad "comunista" únicamente como la extensión y la ampliación de esa *misma* cultura). La "burguesía" —esa sociedad decisivamente determinada por el surgimiento, por la actividad, por el ascenso del mundo burgués a partir del siglo XII— creó a la vez un "modo de producción", el capital, la ciencia moderna, el contrapunto, la perspectiva en pintura, la novela, el teatro profano, etc. El antiguo régimen no estaba solamente preñado con un "nuevo modo de producción"; estaba también preñado y más que preñado —la burguesía ya había dado a luz— con un inmenso universo cultural.

A mi juicio, hay que admitir que en este aspecto las cosas son diferentes desde hace ciento cincuenta años. No hay una nueva cultura ni una verdadera cultura popular que se oponga a la cultura oficial, la cual parece arrastrarlo todo en su descomposición. Ciertamente ocurren cosas, pero son tenues. Hay enormes posibilidades que se realizan muy poco. La "contracultura" no es más que una palabra. A mis ojos, la interrogación aquí es tan crítica como la interrogación relativa a la voluntad y a la capacidad de los seres humanos para instaurar una sociedad autónoma. En el fondo y en cierto sentido, se trata de la misma interrogación.[5]

Por otro lado, lo que ocurre en la sociedad contemporánea, a la vez "positivamente" y "negativamente" —la búsqueda de nuevas relaciones humanas, el

[5] Véase "Transformation sociale et création culturelle", en *Le Contenu du socialisme, op.cit.* [págs. 413-439]

choque contra el muro de la finitud del "mundo disponible"—, me parece que presta apoyo a lo que siempre pensé respecto del "valor" y de las miras centrales de una nueva sociedad. Hay que terminar con las "transformaciones del mundo" y las obras exteriores y hay que considerar como finalidad esencial nuestra propia tranformación. Podemos encarar la posibilidad de una sociedad que no tenga como finalidad la construcción de pirámides, ni la adoración de Dios, ni el dominio y la posesión de la naturaleza, sino que tenga como finalidad el ser humano mismo (ciertamente en el sentido en el que dije antes que el ser humano no sería humano si no fuera más que humano).

G.M.:¿Puede usted precisar algo más?

C.C.: Estoy convencido de que el ser humano posee un potencial inmenso que hasta ahora ha estado monstruosamente confinado La fabricación social del individuo en todas las sociedades conocidas consistió hasta ahora en una represión mutiladora de la imaginación radical de la psique, represión debida a la imposición forzada y violenta de una estructura de "entendimiento", ella misma fantásticamente unilateral y tendenciosa. Ahora bien, aquí no hay ninguna "necesidad intrínseca" como no sea el "ser así" de las instituciones heterónomas de la sociedad.

En "Marxismo y teoría revolucionaria"[6] hablaba yo de la autonomía en el sentido individual como instauración de una nueva relación entre la conciencia y el insconsciente Esa relación no consiste en el dominio de la conciencia sobre el inconsciente. Retomaba la fórmula de Freud "donde estaba el ello, yo debe sobrevenir" y decía que había que completarla con su opuesta y simétrica: "donde estoy yo, el ello debe surgir". Esto nada tiene que ver con las imposturas que se han puesto de moda últimamente, con las "filosofías del deseo", con el reino de la libido, etc. La socialización de la psique —y sencillamente su misma supervivencia— exige que se le haga reconocer y aceptar que el deseo en el sentido verdadero, el deseo originario, es irrealizable. Ahora bien, en las sociedades heterónomas siempre se hizo esto al prohibir la representación, al bloquear el flujo representativo, la imaginación radical. En suma la sociedad aplicó al revés el esquema mismo de funcionamiento del inconsciente originario: a la "omnipotencia del pensamiento" (inconsciente), la sociedad respondió tratando de realizar la *impotencia* de ese pensamiento, por lo tanto del *pensamiento* como único medio de limitar los *actos*. Esto va mucho más lejos que el "superyó severo y cruel" de Freud; esto se hizo siempre mediante una *mutilación* de la imaginación radical de la psique Estoy seguro de que en este sentido pueden hacerse modificaciones muy importantes. A nuestro alcance tenemos infinitamente más espontaneidad e infinitamente más lucidez de la que en la actualidad somos capaces. Y ambas cosas no sólo no son incompatibles sino que se exigen recíprocamente.

G.M.: ¿Habla usted como psicoanalista o fundándose en consideraciones sociológicas e históricas?

[6]Publicado en *Socialisme ou Barbarie* en 1964-1965, reproducido ahora en *L'Institution imaginaire de la société*, *op.cit.*, págs. 138-145.

C.C.: Desde los dos puntos de vista, que, por lo demás, son indisociables. Pero lo que veo en mi experiencia de analista me impulsa cada vez más en esta dirección. Me impresiona enormemente ver cuán poco hacemos de lo que somos y también observar cómo en un psicoanálisis realmente bien hecho el prisionero afloja gradualmente las ataduras que lo mantenían sujeto para terminar desembarazándose de ellas.

La polis *griega y la creación de la democracia* *

¿Cómo puede uno orientarse en la historia y en la política? ¿Cómo juzgar y decidir? Parto de esta cuestión política y me interrogo: ¿Qué interés político tiene para nosotros la democracia griega antigua?

En cierto sentido, Grecia es evidentemente un supuesto de esta discusión. En Grecia nació la interrogación razonada sobre lo bueno y lo malo, sobre los principios mismos en virtud de los cuales nos es posible afirmar, más allá de las frusleríias y de los prejuicios tradicionales, que una cosa es buena o mala. Nuestro cuestionamiento político es, *ipso facto*, una continuación de la misma posición griega aunque, en más de un punto de vista importante, la hemos sobrepasado e intentamos aun sobrepasarla.

Las discusiones modernas sobre Grecia estuvieron envenenadas por dos preconcepciones opuestas y simétricas y, en consecuencia y en cierto sentido, equivalentes. La primera, que encontramos más frecuentemente desde hace cua-

* Las principales ideas de este texto fueron expuestas por primera vez en una conferencia dada el 29 de octubre de 1979 en el seminario de Max Planck Institut de Starnberg, animado por Jürgen Habermas, seminario en el que participaron especialmente Johann Arnasson, Ernst Tugendhar y Albrech Wellmer. Posteriormente, dichas ideas vinieron a formar el centro del trabajo desarrollado en mi seminario de la École des Hautes Études a partir de 1980 y entre otras cosas suministraron la sustancia de un curso desarrollado en agosto de 1982 en la Universidad de San Pablo, de un seminario (abril de 1985) en la Universidad de Rio Grande do Sul (Porto Alegre) y de varias otras exposiciones. El texto publicado aquí es el de una conferencia pronunciada el 15 de abril de 1982 en Nueva York con motivo de uno de los *Hannah Arendt Memorial Symposia in Political Philosophy* organizados por la New School for Social Research y que versaban sobre el origen de nuestras instituciones. El original inglés fue publicado en el otoño de 1983 por el *Graduate Faculty Philosophy Journal* de la New School (vol. IX, nº 2). La presente traducción, revisada por mí, se debe a Pierre Emmanuel Dauzat, a quien quiero agradecer su excelente trabajo. Se publicó un largo resumen en *Le Débat* (nº 38, enero de 1986).

tro o cinco siglos, consiste en presentar a Grecia como un modelo, como un prototipo, como un paradigma eterno.[1] (Y una de las modas actuales es la inversión exacta de esta estimación: Grecia sería el antimodelo, el modelo negativo.) La segunda concepción, más reciente, se resume en una "sociologización" o en una "etnologización" completas del estudio de Grecia. Las diferencias entre los griegos, los nambikwaras y los bamilekes son puramente descriptivas. En un plano formal, esta segunda actitud es sin duda correcta. No sólo (y esto es evidente) no podría haber la menor diferencia de "valor humano", de "mérito" o de "dignidad" entre pueblos y culturas diferentes, sino que tampoco se podría oponer la menor objeción al procedimiento de aplicar al mundo griego métodos aplicados a los aruntas o a los babilonios.

Y, con todo eso, este segundo enfoque deja de lado un punto ínfimo pero al mismo tiempo decisivo. La interrogación razonada sobre las otras culturas y la reflexión acerca de ellas no comenzaron ni con los aruntas ni con los babilonios. Y en verdad se podría demostrar que dicha interrogación y dicha reflexión eran allí imposibles. Hasta Grecia y fuera de la tradición grecooccidental, las sociedades están instituidas según el principio de un estricto cerco; ese punto de vista declara: nuestra visión del mundo es la única que tiene sentido y que es verdadera, las "demás" son extrañas, inferiores, perversas, malas, desleales, etc Como observaba Hannah Arendt, la imparcialidad llegó al mundo con Homero[2], y esa imparcialidad no es sencillamente "afectiva" sino que interesa también al conocimiento y a la comprensión. El verdadero interés por los otros pueblos nació con los griegos, y ese interés es solamente otro aspecto de la mirada crítica e interrogadora que los griegos dirigían a sus propias instituciones En otras palabras, ese interés está dentro del movimiento democrático y filosófico creado por los griegos.

Que el etnólogo, el historiador o el filósofo estén en condiciones de reflexionar sobre sociedades que no son la suya propia o hasta sobre su propia sociedad se hizo posible y se convirtió en una realidad sólo dentro del marco de esta tradición histórica particular: la tradición grecooccidental. Y de dos cosas, una: o bien ninguna de esas actividades tiene un privilegio particular respecto de la otra, por ejemplo, la adivinación por el veneno en los azandes; en ese caso, el psicoanalista, por ejemplo, no es más que la variante occidental del chamán, como decía Lévi-Strauss; y el propio Lévi-Strauss, así como toda la cofradía de los etnólogos, no sería más que una variedad local de hechiceros que se ponen (dentro de ese grupo de tribus particular que es el nuestro) a exorcisar a tribus extranjeras o a someterlas a algún otro tratamiento, y aquí la única diferencia está en que en lugar de aniquilarlas por fumigación, se las aniquila por estructuralización; o bien aceptamos, postulamos en principio una diferencia cualitativa entre

[1] El mismo Marx decía (en la *Introduction générale à la critique de l'économie politique*, traducción francesa de M. Rubel y L. Evrard, en Karl Marx, *Oeuvres I. Economie*, París, Gallimard, "Bibliothèque de La Pléiade" 1965, pág. 266) que el arte griego representaba un modelo *inaccesible* no insuperable, sino *inaccesible*.

[2] "Le concept d'histoire", en *La Crise de la culture*, traducción francesa con la dirección de P. Lévy, París, Gallimard, colección "Idées", 1972, pág. 70.

nuestro enfoque teórico y las demás sociedades y los enfoques de los "salvajes" y asignamos a esta diferencia un valor bien preciso, limitado, pero sólido y positivo.[3] Entonces comienza una discusión filosófica. Solamente entonces y no antes, porque entablar una discusión filosófica supone afirmar previamente que pensar sin restricciones es la única manera de abordar los problemas y las tareas. Y, puesto que sabemos que esta actitud no es en modo alguno universal, sino que es enteramente excepcional en la historia de las sociedades humanas[4], debemos preguntarnos cómo, en qué condiciones, por qué caminos la sociedad humana fue capaz, en un caso particular, de romper el cerco por obra del cual ella existe por regla general.

En este sentido, si es equivalente describir y analizar a Grecia y describir y analizar a cualquier otra cultura tomada al azar, meditar y reflexionar sobre Grecia no es equivalente ni podría serlo. Pues en este caso meditamos y reflexionamos sobre las condiciones sociales e históricas del pensamiento mismo, por lo menos tal como lo conocemos y lo practicamos. Debemos desembarazarnos de estas dos actitudes gemelas: o bien habría habido antes una sociedad que es para nosotros el modelo inaccesible, o bien la historia sería fundamentalmente chata y uniforme y no habría más que diferencias descriptivas significativas entre diversas culturas. Grecia es el *locus* historicosocial donde se creó la democracia y la filosofía y donde, por consiguiente, están nuestros propios orígenes. En la medida en que el sentido y el vigor de esta creación no están agotados —y yo estoy profundamente convencido de que no lo están—, Grecia es para nosotros un *germen*, no un "modelo" ni un ejemplar entre otros, sino un germen.

La historia es creación: creación de formas totales de vida humana. Las formas historicosociales no están "determinadas" por "leyes" naturales o históricas. La sociedad es autocreación. La sociedad y la historia crean la sociedad instituyente por oposición a la sociedad instituida, sociedad instituyente, es decir, imaginaria social en el sentido radical de la expresión.

La autoinstitución de la sociedad es la creación de un mundo humano, un mundo de cosas, de lenguaje, de normas, de valores, de modos de vida y de muerte, de objetos por los que vivimos y de objetos por los que morimos... y, desde luego, la creación del individuo humano en quien está masivamente incorporada la institución de la sociedad.

En esta creación general de la sociedad, cada institución particular e históricamente dada de la sociedad representa una creación particular. La creación, en el sentido en que yo entiendo el término, significa el establecimiento de un nuevo *eidos*, de una nueva esencia, de una nueva forma en el sentido pleno y fuerte de ese término: nuevas determinaciones, nuevas formas, nuevas leyes. Ya se

[3] No hace falta precisar que esto por sí mismo no autoriza la menor conclusión "práctica" o "política".

[4] Los lingüistas enumeran, según parece, algo así como cuatro mil lenguas habladas hoy. Por más que no haya una correspondencia unívoca entre la lengua y la institución total de la sociedad, esas cifras dan una idea del orden de magnitud del número de sociedades diferentes que existieron en un pasado muy reciente.

trate de los chinos, ya se trate de los hebreos clásicos o de la Grecia antigua, ya se trate del capitalismo moderno, la institución de la sociedad implica establecer determinaciones y leyes diferentes, no sólo leyes "jurídicas", sino maneras obligatorias de percibir y concebir el mundo social y "físico" y maneras obligatorias de actuar en él. En el seno de esta institución global de la sociedad aparecen creaciones específicas; por ejemplo, la ciencia tal como la conocemos y concebimos es una creación particular del mundo grecooccidental.

Aquí surge toda una serie de cuestiones decisivas sobre las cuales debo contentarme con esbozar sólo algunas reflexiones. Ante todo, ¿cómo podemos comprender las instituciones de sociedades pasadas y/o "extranjeras"? (Y, en definitiva, ¿cómo y en qué sentido podemos pretender comprender nuestra propia sociedad?)

En el dominio historicosocial, no tenemos "explicaciones" en el sentido de las ciencias físicas. Toda "explicación" de esta clase será trivial, fragmentaria o condicional. Las innumerables regularidades de la vida social —sin las cuales, por supuesto, esta vida no existiría— son lo que son porque la institución de esa sociedad particular ha establecido ese complejo particular de reglas, de leyes, de significaciones, de valores, de instrumentos, de motivaciones, etc. Y esa institución es el magma socialmente sancionado (de manera formal o informal) de las significaciones imaginarias sociales creadas por esa sociedad particular. De manera que comprender una sociedad significa primero y sobre todo penetrar las significaciones imaginarias sociales (o adueñarse de ellas) que mantienen unida a dicha sociedad. ¿Es ello posible? Debemos tener en cuenta dos hechos.

El primer hecho es indiscutible: la *casi totalidad* de los miembros de una sociedad dada no comprenden ni podrían comprender una sociedad "extranjera". (Por supuesto, no hablo de los obstáculos superficiales). Esto es lo que he llamado el cerco cognitivo de la institución.

El segundo hecho (que puede discutirse y que se discute aunque yo lo tengo por aceptado) consiste en que en ciertas precondiciones sociales, históricas y personales bien precisas, algunas personas pueden comprender algo de una sociedad extranjera, lo que hace suponer cierta "universalidad potencial" de todo lo que es humano para los seres humanos. Contrariamente a los lugares comunes heredados, la raíz de esta universalidad no es la "racionalidad" humana (si en este dominio se tratara de racionalidad nadie ajeno a él habría comprendido nunca algo del Dios hebreo o de cualquier otra religión), sino que esa raíz está en la imaginación creadora como componente nuclear del pensamiento no trivial[5]. Todo cuanto fue imaginado por alguien con suficiente fuerza para modelar el comportamiento, el discurso o los objetos puede en principio ser reimaginado (representado de nuevo, *wiedervorgestellt*) por algún otro.

Conviene insistir aquí en dos polaridades significativas.

En esta comprensión historicosocial, se impone la distinción entre "verda-

[5] La confianza exclusivamente en la "racionalidad" condujo, por ejemplo, al siglo XIX a considerar puros absurdos las religiones primitivas y los mitos ("estupidez primitiva", como escribía Engels en una carta a K. Schmidt del 27 de octubre de 1890); esa confianza también condujo a los lechos de Procusto contemporáneos estructuralistas y de otros tipos.

dero" y "falso", y no sencillamente en un sentido superficial. Uno puede decir cosas sensatas sobre las sociedades "extranjeras" así como puede decir absurdos (los ejemplos abundan).

Lo "verdadero" no podría estar sometido en este caso (como ocurre toda vez que se trata de pensamiento) a los procedimientos corrientes de "verificación" o de "refutación" que, según se piensa hoy (sin razón y sin temor a los lugares comunes), permiten trazar una línea de demarcación entre "ciencia" y "no ciencia". La idea de Burckhardt sobre la importancia del elemento agonístico (*agon*: lucha, combate, rivalidad, competencia) en el mundo griego (concepto que ocupa un lugar de primer plano en las reflexiones de Hannah Arendt sobre Grecia), por ejemplo, es *verdadera*, pero no en el mismo sentido en que $E=mc^2$. ¿Qué quiere decir verdadero en este caso? Que esta idea agrupa una clase indefinida de fenómenos histórico sociales en Grecia, fenómenos que de otra manera estarían sin conexión, no necesariamente en su relación "causal" o "estructural", sino en su *significación* y quiere decir que su pretensión de poseer un *referente* real o efectivo (es decir que no sea sencillamente imaginario, ni una ficción cómoda ni siquiera un *Idealtypus*, una construcción racional límite[a] *del observador*) puede ser el objeto de una discusión fecunda por más que tal discusión quizá sea (y en casos decisivos *debe* serlo) interminable. En suma, esa idea dilucida e inicia un proceso de dilucidación.

A primera vista la situacion asume un aspecto diferente cuando hablamos de nuestra historia o de nuestra tradición o cuando hablamos de sociedades que aunque son "otras" no son "extranjeras", en el sentido de que existen vínculos genealógicos estrechos entre sus significaciones imaginarias y las nuestras, en el sentido de que de un modo u otro continuamos "compartiendo" el mismo mundo y que subsiste alguna relación activa intrínseca entre la institución de esas sociedades y la nuestra. Puesto que nosotros venimos después de esa creación aunque estamos en la misma concatenación, puesto que nos encontramos, por así decirlo, aguas abajo y vivimos, por lo menos parcialmente, en el marco mental y en el universo de seres que dichas sociedades han establecido, parecería que nuestra comprensión de nuestras sociedades "atávicas" no presentara ningún misterio. Pero evidentemente surgen otros problemas. Por la fuerza de las cosas, esta "pertenencia común" es en parte ilusoria por más que a menudo se dé la tendencia a considerarla como plenamente real. Aquí los "juicios de valor" proyectados asumen una gran importancia e interfieren en nuestra comprensión. Es extremadamente difícil de establecer la conveniente distancia entre nosotros mismos y "nuestro propio pasado"; las actitudes frente a Grecia que mencioné antes dan adecuado testimonio de ello. La ilusión de la *Selbstverstandlichkeit* puede ser catastrófica: por ejemplo, hay quienes piensan hoy que la democracia o la indagación racional son cosas obvias al proyectar ingenuamente sobre toda la historia la situación excepcional de su propia sociedad... y al hacerlo se colocan en la imposibilidad de comprender lo que la democracia y la indagación racional podían significar para la sociedad en que ellas fueron creadas por primera vez.

[a] "Límite central", se diría en matemática.

La segunda cuestión se presenta de la manera siguiente: si la historia es creación, ¿cómo podemos juzgar y decidir? Esta cuestión (conviene subrayarlo) no se formularía si la historia fuera simple y estrictamente una concatenación causal o si comprendiera su *phüsis* y su *telos*. Precisamene porque la historia es creación, la cuestión del juicio y de la elección o decisión se presenta como una cuestión radical y no superficial.

La radicalidad de la cuestión se debe a que, a pesar de una ilusión ingenua y muy difundida, no hay ni podría haber fundamento riguroso y último de cualquier cosa que sea, ni siquiera del conocimiento y ni siquiera de la matemática. Recordemos que esta ilusión de los fundamentos nunca fue alimentada por los grandes filósofos, ni por Platón ni por Aristóteles, ni por Kant ni por Hegel. Descartes fue el primer filósofo importante que sucumbió a la ilusión del "fundamento"... y es éste uno de los terrenos en que su influencia resultó catastrófica. Se sabe que desde Platón toda demostración presupone algo que no es demostrable. Quisiera insistir aquí sobre otro aspecto de la cuestión: los juicios que formulamos y las decisiones que efectuamos pertenecen a la historia de la sociedad en que vivimos y dependen de ella. No quiere decir esto que esos juicios y decisiones sean tributarios de "contenido" historicosociales particulares (aunque esto también es exacto). Quiero decir más precisamente que el simple hecho de juzgar y decidir o elegir, en un sentido profundo, presupone no sólo que formamos parte de esta historia particular, de esta tradición particular en la que por primera vez se hizo efectivamente posible juzgar y decidir, sino que antes de todo juicio y decisión de "contenidos" nosotros ya hemos juzgado afirmativamente y elegido esta tradición y esta historia. Pues tal actividad y la idea misma de juzgar y decidir son grecooccidentales, fueron creadas en ese mundo y en ninguna otra parte. La idea no se le habría ocurrido ni podría habérsele ocurrido a un hindú, a un hebreo clásico, a un auténtico cristiano o musulmán. Un hebreo no tiene nada que decidir o elegir; recibió de una vez por toda la verdad y la ley de manos de Dios; si se pusiera a juzgar y a decidir sobre esto ya no sería un hebreo. Tampoco un cristiano tiene nada que juzgar ni decidir: sólo tiene que creer y amar pues está escrito "no juzgues y no serás juzgado" (San Mateo VII, 1). Por otra parte, un grecooccidental, un ("europeo") que presenta argumentos racionales para rechazar la tradición europea confirma *eo ipso* esa tradición así como el hecho de pertenecer permanentemente a ella.

Con todo, esta tradición no nos permite tampoco descansar pues engendró la democracia y la filosofía, las revoluciones norteamericana y francesa, la comuna de París y los consejos obreros hungaros, el Partenón y *Macbeth*; pero esa tradición produjo también la matanza de los melianos por parte de los atenienses, la inquisición, Auschwitz, el Gulag y la bomba H. Creó la razón, la libertad y la belleza, pero también la monstruosidad a raudales. Ninguna especie animal habría podido crear Auschwitz o el Gulag: hay que ser un ser humano para mostrarse capaz de ello. Y en nuestra tradición se han realizado *por excelencia* estas posibilidades extremas de la humanidad en el dominio de lo monstruoso. El problema del juzgar y del decidir surge pues en esta tradición que no podríamos validar *en bloque*, ni siquiera por un instante. Y, claro está, este problema no se plantea como una simple posibilidad intelectual. La historia misma del mundo

grecoocidental puede interpretarse como la historia de la lucha entre la autonomía y la heteronomia.

Como se sabe, el problema del juicio y de la elección es objeto de la tercera *Crítica* de Kant y se sabe que Hannah Arendt en sus últimos años se volvió hacia esa tercera *Crítica* en su intento de hallar un fundamento para esas actividades del espíritu. Tengo la impresión de que hoy se difunde una especie de ilusión entre los discípulos y los comentaristas de Hannah Arendt, ilusión que consiste en pensar *a*) que, de una manera u otra, Kant "resolvió" este problema en la tercera *Crítica* y *b*) que su "solución" podría transponerse al problema político o por lo menos facilitar la elaboración de este último. Y, en efecto, la facilita, pero, como intentaré demostrarlo brevemente, de manera negativa.

Sostengo que toda esta cuestión es un extraño *entrecruzamiento* (frecuente en filosofía) de intuiciones justas a las que se llegó por razones erróneas. Esto comienza con el propio Kant. ¿Por qué, nueve años después de la primera edición de la *Critica de la razón pura*, Kant se sintió impulsado a plantear la cuestión del *Urteil* y de la *Urteilskraft*?[b] las respuestas aparentemente sólidas dadas a esta cuestión en el Prefacio y la Introducción a la tercera *Crítica* aparecen como reconstrucciones racionales o racionalizaciones, como una empresa de elaboración sistemática y sistematizante de motivaciones filosóficas más profundas y no siempre plenamente conscientes. La primera de esas motivaciones es sin duda el hecho de que Kant comprendió que todo el edificio de la *Crítica de la razón pura* quedaba en el aire, que todo lo "dado" no bastaba para producir la *Erahrung* (experiencia), que la organización de un "mundo" partiendo de la *Mannigfaltigkeit* (diversidad, multiplicidad) de los datos supone que esa *Mannigfaltigkeit* posee ya un mínimo de organización intrínseca, puesto que por lo menos debe ser *organizable*. Ninguna categoría de causalidad podría legislar una *Mannigfaltigkeit* que se conformara con esta ley: si *y* sucedió antes a *x*, nunca una *y* sucederá de nuevo a una *x*.[6] Verdad es que en un mundo totalmente "caótico" de este tipo, sería imposible la existencia de un "sujeto cognoscente" real, efectivo, pero éste no es más que un segundo argumento, igualmente vigoroso contra la monocracia del trascendentalismo subjetivo. El objeto de la legislación debe aparecer como "legislable"; y el legislador debe "existir" realmente. Ambas condiciones implican un mundo que no sea totalmente caótico.

El "feliz azar" (*glücklicher Zufall*), el carácter "contingente" de la unidad sistemática de las leyes de la naturaleza y de su facultad de responder a los imperativos del *Verstand* —que en realidad y en cierto sentido es la verdad de la cuestión— no aporta una respuesta filosófica digna de este nombre a aquella pro-

[b] Verdad es que en sus planes iniciales, que se remontaban a 1771, cuando Kant proyectaba una obra con el título "Límites de la sensibilidad y de la razón", el filósofo se proponía tratar dentro del mismo marco la razón teórica, la ética y el gusto. Pero la manera en que el último de estos objetivos se realiza en el libro de 1790 y, sobre todo, su relación con la "teleología de la naturaleza" me parecen justificar las observaciones del texto.

[6] El problema ya se reconoce en la *Crítica de la razón pura* (A). Véase la introducción de la *Crítica del juicio* donde aparece la expresión "feliz azar" (*glücklicher Zufall*).

blemática. De ahí el paso a una teleología (reflexiva y no constitutiva) de la naturaleza: aunque no podamos "probarlo", la naturaleza funciona como si estuviera organizada de conformidad con ciertos fines. La obra de arte humana ofrece un análogo de este trabajo de la naturaleza, pues en ella podemos ver "la imaginación en su libertad misma como determinable de manera final para el entendimiento" (párrafo 59).

Y precisamente, la segunda motivación es el reconocimiento del carácter específico de una obra de arte.[7] Kant debe conciliar su deseo (o su necesidad) de presentar una "estética", una filosofía de lo bello y un *locus* filosófico para esa filosofía, y su vago sentimiento del carácter específico ontológico del arte como *creación*. Y, desde luego en este punto Kant sobrepasa la tradición y la ontología clásica. La gran obra de arte no se atiene a reglas sino que establece nuevas reglas, la obra de arte es *Muster* y *exemplarisch*. El artista, el genio, no es capaz de describir o de explicar científicamente su obra, pero establece la norma como naturaleza (*als Natur*, párrafo 46). Claro está, aquí se trata de la *natura naturans* y no de la *natura naturata*, no de la naturaleza de *La crítica de la razón pura*, sino de una fuerza "viva" que reúne a la materia bajo la forma. El genio es *Natur* ¡y la *Natur* es genio! en cuanto libre imaginación determinable según la finalidad.

La tercera motivación es el creciente interés que sintió Kant por las cuestiones de la sociedad y la historia, interés manifiesto en sus numerosos escritos de la época sobre esos temas y expresado en la tercera *Crítica* a través de la idea de un *sensus communis* y de la distinción entre la validez universal (*Allgmeingültigkeit*) objetiva y subjetiva.

Antes de considerar las cuestiones que plantea el hecho de recurrir —frecuente hoy— a la tercera *Crítica* en lo relativo a las actividades de juzgar y decidir, es necesario que nos demoremos algún tanto en una paradoja de primera magnitud.[8] ¿Por qué habría que recurrir a la *Crítica del juicio* cuanto toda la filosofía *práctica* está explícitamente enderezada a la formulación de reglas y máximas de juicio y elección en las cuestiones "prácticas"? ¿Por qué, en las recientes discusiones, se pasan por alto las bases aparentemente sólidas ofrecidas por la filosofía práctica de Kant en materia de juicio político fundamental, siendo así que hace unos ochenta años dichas bases inspiraron copiosamente a los socialistas neokantianos, a los austromarxistas, etc.? Si el imperativo categórico como tal es algo vacío, si no es más que la forma elemental de la universalidad abstracta, como lo vieron y dijeron justamente Schiller y Hegel, si los intentos de Kant para derivar exhortaciones positivas y prohibiciones partiendo del principio de contradicción dejan de desear, no se podría decir ciertamente lo mismo de sus

[7] Se encontrará un estudio útil y copiosas informaciones del interés general manifestado en esa época por la obra de arte y la imaginación en James Engell, *The Creative Imagination*, Harvard University Press, 1981.

[8] Richard Bernstein insistió justamente y con claridad sobre este punto en "Judging-the Actor and de Spectator", estudio presentado en ocasión del coloquio sobre la obra de Hannah Arendt organizado en Nueva York en octubre de 1981.

"imperativos prácticos". Sé una persona y respeta a los demás como personas; respeta la humanidad en todo ser humano; trata a los demás como fines y nunca como simples medios..., si estos principios son válidos, ciertamente se sentirá uno chocado por un personaje como Eichmann y lo que éste representa, pero no experimentará ninguna perplejidad en cuanto a la posibilidad de juzgarlo. Hans Jonas no habría ya tenido que preocuparse por ser capaz de decir a Hitler: "Lo mataré" y no decirle "Usted no tiene razón"[9].

Pero evidentemente la cuestión no queda reglada de esta manera. En primer lugar, Hitler tendría razón al responder: "Usted no puede *demostrarme* la validez de sus máximas". En segundo lugar, Hitler no respondería nada parecido a eso, pues ni los nazis ni los stalinianos discuten, se limitan a sacar sus revólveres. Y en tercer lugar, si las máximas escapan a la indeterminación, ello se debe únicamente a que hemos tomado la costumbre de dar un contenido más o menos determinado a las nociones de "persona", de "humanidad", etc. Esta no es porfía filosófica. No hace mucho tiempo que la Iglesia condenaba a hombres a la hoguera para salvarles su "humanidad", su alma Las máximas (o todas las reglas similares) sólo tienen valor en una comunidad y para una comunidad en la que *a*) se acepte la discusión razonable (no "racional") como un medio de superar las diferencias, *b*) se admita que no todo puede ser "demostrado" y *c*) exista un grado de consenso suficiente (aunque sea sólo tácito) en cuanto a la significación, más allá de su definición lógica, de términos tales como "persona" o "humanidad" (o también "libertad", "igualdad", "justicia", etc.). Se observará que estos términos representan significaciones imaginarias sociales *por excelencia*.

Las similitudes que presentan estos supuestos previos con las de toda discusión sobre el arte son evidentes. Lo cual no quiere decir, por supuesto, que los juicios políticos y estéticos procedan de un tronco común; quiere decir que, *prima facie*, no deja de ser razonable estudiar las condiciones en las que una comunidad puede discutir y entenderse sobre cuestiones que se salen del campo de los rigurosos procedimientos de la demostración.

Pero no es menos evidente que esas condiciones son tan restrictivas que pierden toda utilidad cuando encaramos las cuestiones de fondo. La tercera *Crítica* de Kant representa en realidad una descripción, no una "solución", del problema del juicio. Por importante que ella sea no nos presta ninguna ayuda en la busca de los "fundamentos". Como "solución", no es más que una petición de principios desde un punto de vista estrictamente lógico, lo que equivale a decir, en mi propia terminología, que describe el círculo primario de la creación histórico-social sin saberlo. Esta es la cuestión que me propongo discutir brevemente ahora.

[9] Véase Michael Denneny, "The Privilege of Ourselves: Hannah Arendt on Judgment" en M. A. Hill (ed.), Hannah Arendt: *The Recovery of the Public World*, Nueva York, St. Martin's Press, 1979, págs. 259 y 273.

Véase asimismo, *ibíd.*, el intercambio entre Hans Jonas y Hannah Arendt, págs. 311 y 315.

Hagamos notar desde el comienzo que, por lo menos que yo sepa, la invocación a la *Crítica del juicio* tiene que ver aquí únicamente con las ideas de "gusto" y de "juicio reflectante" pero absolutamente nada con la idea de que la gran obra de arte es una creación. Quienes adoptan esta actitud ignoran o disimulan una aporía central (y fatal) de la obra de Kant.

Para Kant, el "juicio reflectante" estético posee una *subjektive Allgemeingültigkeit* (una validez universal subjetiva) por oposición a la validez universal objetiva de los juicios formulados, por ejemplo, en el campo teórico. Ese juicio reflectante se refiere al *gusto* y depende de la posibilidad que el sujeto tiene de colocarse "en el lugar de otro". Ninguna condición de esta naturaleza se requiere en los casos de los juicios de validez universal objetiva en los que el "otro" (desde el punto de vista del *quid juris*) no presenta el menos interés.

¿De dónde procede esta validez universal (subjetiva) del juicio de gusto? Del hecho de que, en el juicio estético, yo no digo "esto me gusta" ni "esto me parece bello" sino que digo "esto *es* bello". Aquí reinvindico la universalidad de mi juicio. Pero evidentemente esto no basta. Es perfectamente posible que yo dé (o que se estime que doy) la forma de la universalidad a una clase de mis juicios sin que el menor contenido de ellos corresponda de manera válida a esa forma. Es perfectamente posible que yo formule una pretensión a la universalidad y que esa pretensión permanezca siendo vana y vacía

A velle ad esse non valet consequentia. Aquí la trampa logicotrascendental no funciona. Cuando digo, no "Creo que *P* es verdadero", sino "*P* es verdadero", la cuestión de la validez universal de mi juicio puede, en principio, ser zanjada mediante reglas y procedimientos. Y si alguien me dice que "nunca hay algo verdadero"o bien que "la verdad es una cuestión de capricho", ese alguien se sale *de jure* del campo de la discusión racional. En las cuestiones teóricas no tengo que preocuparme de esto, puedo prescindir del asentimiento de los "demás" y ya no tengo necesidad de observar las cosas desde "el punto de vista de lo otros".[10] No ocurre esto con el juicio reflectante en el que es necesario que yo haga intervenir el punto de vista de otro. Ahora bien, si los demás tuvieran "gusto puro", si existiera algo así como un "gusto puro", aun "trascendentalmente", es decir, en el sentido en que el *reiner Verstand* debe "existir", todo esto no sería más que un simple juego de palabras. El otro sería sólo un ejemplo concreto más del mismo "universal" (por más que ese universal no sea ciertamente ni lógico ni "discursivo") del cual yo mismo sería también un ejemplo. En efecto, si existiera el "gusto puro", ello supondría que ese gusto nada debe a las "particularidades empíricas" de los sujetos involucrados y que en modo alguno estaría afectado por dichas particularidades (lo mismo en el caso del conocimiento o de la ética). Pe-

[10] En realidad, ni siquiera en el campo teórico esto es cierto; pero no puedo abordar aquí la cuestión de las condiciones historicosociales del pensamiento. Bastará con precisar que la "validez universal objetiva", tal como la concibe Kant, equivale prácticamente a un aislamiento perfecto o a una "desencarnación" de la "conciencia teórica" y por consiguiente a una forma de solipsismo. Por ejemplo, Kant hace totalmente abstracción de la inseparabilidad del pensamiento y del lenguaje como problema *teórico* (y no psicológico). Al mismo tiempo afirma (en la tercera *Crítica*), bastante curiosamente desde el punto de vista "trascendental", que no hay conocimiento sin comunicación.

ro, en el dominio del juicio estético, los demás deben precisamente tomarse en consideración como *otros*. El otro no difiere de mí "numéricamente" (como habrían dicho los escolásticos) sino sustantivamente. A pesar de las connotaciones del término reflectante, en el juicio reflectante el otro no es un espejo El otro puede funcionar en el lugar que Kant le asigna *porque* es otro (diferente en un sentido no superficial). El juicio estético existe y es de una naturaleza diferente de la del juicio teórico o práctico puro (ético) porque personas *diferentes* pueden entenderse sobre cuestiones de belleza. En el caso del juicio teórico práctico el acuerdo es a la vez necesario y superfluo; aquí la universalidad es identidad de las "ejemplificaciones" numéricas indefinidas e indiferentes. La "validez universal subjetiva" del juicio estético es en cambio comunidad a través de la no identidad. Al otro debe parecerle —o le parece— bella *La ronda nocturna*, aunque sea diferente de mí en un sentido profundo.

Pero diferente ¿cómo, en qué medida, hasta qué punto Sólo lo bastante, ni demasiado diferente ni demasiado poco diferente. El juicio que yo formulo sobre *Edipo Rey*, ¿podría quedar quebrantado si a un grupo de mandarines Tang, Song o Ming extremadamente refinados les pareciera repugnante esa tragedia? ¿Debería yo pensar desde el punto de vista de Hokusai cuando miro *Las señoritas de Aviñon*? Kant habla, claro está, en varias ocasiones de la "educación del gusto". Pero la educación del gusto suscita dos problemas filosóficos enormes (enormes en *esta* perspectiva). En primer lugar, la educación del gusto es imposible a menos *a*) que la belleza esté ya presente, y *b*) que la belleza sea reconocida justamente como tal. ¿A partir de qué? ¿Por quién? ¿Sobre qué base? ¿Quién educará a los educadores? O bien la educación del gusto es una expresión vacía de sentido, o bien la belleza es un *Faktum* histórico (como lo es también, en realidad, la *Erfahrung*) y su "reconocimiento" o su "recepción" no podría explicarse ni comprenderse (y aun menos ser "fundada") así como no podría comprenderse su creación (Kant dice *Erzeugung*, producción, engendramiento). Lo que de nuevo descubrimos aquí es ese círculo primario, originario, de la creación: *la creación presupone la creación*. En segundo lugar, si pensamos en una educación históricamente eficaz, llegaríamos (y en verdad llegamos) a la *imposición* de un "gusto" dado en una cultura particular. De manera que la uniformidad del gusto será más o menos "obligatoria"... y el juicio reflectante no dará nada más [como *output*] que los *inputs* ya inyectados en los sujetos históricos.

Además, si la belleza es un *Faktum* histórico, no hay una sola y única historia de ese *Faktum*, sino que hay una inmensa pluralidad de historias y, por lo tanto, también de gustos. Hemos sido educados —y nosotros continuamos educando a nuestros hijos— en y mediante las creaciones de nuestra propia historia. Y es asimismo nuestra propia historia —y *solamente esta historia*— la que nos educó, de manera tal que sabemos apreciar la belleza de las esculturas mayas, de las pinturas chinas o de la música y de la danza de Bali, en tanto que lo inverso no es cierto. Claro está que algunos de los mejores intérpretes contemporáneos de Mozart son japoneses. Pero lo son porque esos intérpretes se han "occidentalizado": no tanto en el sentido de que aprendieron a tocar el piano, a estudiar a Mozart, como en el sentido en que aceptaron esa apertura, ese movimiento de aculturación con su corolario: que la música de ciertos bárbaros no

puede rechazarse de antemano sino que puede merecer la pena de que uno se adueñe de ella.[11] Si el otro no es una sombra o un maniquí, pertenece a una comunidad historicosocial definida y concreta. Concreta quiere decir particular, una comunidad particular con su "educación" particular, es decir, con su tradición. Pero entonces, remitirse a su punto de vista fluctúa peligrosamente entre la vacuidad y la tautología. Ese remitirse es vacío, si se considera que el otro en cuestión se halla en cualquier comunidad; y es tautológico, si apelamos a nuestra propia comunidad, pues entonces se trata siempre sólo de continuar juzgando bello lo que ya juzgábamos como tal.

Que ello deba ser así se debe ciertamente a lo que he llamado el cerco cognitivo de mundos historicosociales diferentes, y este concepto se aplica tanto al arte como a la "ciencia", tanto a las razones suficientes de morir como a las buenas maneras de mesa. Ciertamente hay que hacer una distinción entre la "ciencia" y lo demás o, en todo caso, el arte. Aun cuando rechacemos los argumentos pragmáticos del tipo: "La validez universal de nuestra ciencia, por oposición a la magia de los salvajes, está *probada* por el hecho de que nosotros matamos a los salvajes con mucha mayor eficacia de lo que su magia puede matarnos", lo cierto es que las posibilidades de una "validez universal" efectiva de la ciencia son muy superiores a las del arte. Pues, en el caso de la ciencia, el componente conjuntista-identitario (*legein* y *teukhein*) es de una importancia enorme y ese componente es menos variable de una cultura a otra.[12] Por ejemplo, en la medida en que la causalidad es universalmente reconocida (la propia magia opera sobre la base de una especie de postulado de la causalidad), puede uno convencer a cualquier salvaje, al precio de un número pequeño de operaciones, de que X es la causa de Y. Pero las posibilidades que tiene uno de hacerle gustar de *Tristan und Isolde* son infinitamente menores; para conseguirlo uno deberá iniciar al salvaje en varios siglos de cultura europea. Naturalmente esto no se debe a un azar: el arte —que nunca fue "arte puro" salvo durante un período histórico reciente muy breve— está mucho más estrechamente y profundamente vinculado con el núcleo de las significaciones imaginarias de una sociedad que el "conocimiento de las cosas".

Desde luego, existe una respuesta kantiana a todo esto y esa respuesta es (por lo menos) triple. Primero, la obra de arte se dirige a la "parte subjetiva que se puede suponer en todo hombre (como exigible para el conocimiento posible en general)" (párrafo 38). Y esta parte se encuentra en la animación recíproca de la imaginación, en su libertad, y del entendimiento en su conformidad con una ley (*Gesetzmässigkeit*) (párrafo 35), según la proposición conveniente (párrafo 21). Segundo, la "necesidad" del juicio de gusto se funda en un "concepto indeterminado", el "concepto de un sustrato suprasensible de fenómenos" (párrafo 57). Y,

[11] Una anécdota célebre refiere que hace dos siglos el emperador chino rechazó una proposición de tratado comercial presentada por una embajada inglesa haciendo notar: "Veo muy bien por qué los bárbaros desean adquirir nuestros productos, pero no veo cómo podrían ofrecernos un equivalente que valga la pena".

[12] Sobre estos términos y el problema propiamente dicho, véase mi libro *L'Institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, cap. V.

tercero, existe un proceso histórico que equivale a un progreso de la educación del gusto y ciertamente a una actualización de la universalidad efectiva en virtud de una marcha convergente, y ese progreso se manifiesta en el desarrollo de la civilización en general y en la *Aufklärung* en particular (párrafo 41).

No es posible ni necesario discutir aquí estos puntos. Me contentaré con hacer notar, con referencia al primero, que sus implicaciones son mucho más vastas de lo que parecen a primera vista. Puede uno estar de acuerdo sin dificultad en que la imaginación, el entendimiento y la interacción "productiva" de una y del otro están presentes en todos los hombres; la cuestión del gusto pone en juego mucho más que esas "facultades" universales abstractas, pues se refiere a su especificación histórica concreta (Kant tenía plena conciencia de esto, como lo demuestra su tercer punto y también la *Observación* que sigue al párrafo 38). Pero, y esto es mucho más importante, estas ideas remiten a la filosofía kantiana en su totalidad, tanto a la "filosofía pura" como a la "filosofía de la historia". Sin esto, la tercera *Crítica* se encuentra como suspendida en el aire. Me asombra que los partidarios contemporáneos de recurrir a la tercera *Crítica* no parezcan darse cuenta de que deberían aceptar, con el resto de la herencia, las ideas de un "sustrato suprasensible de los fenómenos" (en el sentido kantiano del término "suprasensible") y de la "humanidad", o también la idea de que la belleza es el "símbolo del bien moral" (párrafo 59). Y más asombroso aun me parece que esos hombres no puedan tener en cuenta el vínculo esencial que existe entre la teoría del gusto y del juicio expuesta por Kant y el universo histórico, por otro lado, vínculo que se manifiesta en la posición clara y sin equívocos de Kant en lo tocante a la *Aufklärung*. Si todas las tribus humanas, después del largo período en que erraron por las selvas salvajes de la precivilización, se reunieran ahora en los calveros de la *Aufklärung* donde nosotros, los primeros que hemos llegado a ella, los saludaríamos amistosamente a medida que fueran llegando, los problemas serían ciertamente muy diferentes. Pero, ¿no se nos había explicado que toda la discusión comenzó precisamente a causa de la crisis que quebrantó las ideas y las normas de la *Aufklärung*?

Pasemos ahora al otro grupo de ideas de la tercera *Crítica*. Las bellas artes son las artes del genio, y la obra del genio es una *creación*, por más que el propio Kant no emplee este mismo término.[13] La obra del genio es nueva, no "numéricamente", sino esencialmente por el hecho de presentar nuevas normas: es un nuevo *eidos*. Es asimismo "modelo", "prototipo" (*Muster*).

Pero, ¿un modelo de qué y para hacer qué? El término es extraño puesto que uno naturalmente esperaría esta respuesta: un modelo para imitar. Pero Kant rechaza y condena severamente y con razón la imitación e insiste con énfasis en la originalidad esencial que para él es la marca distintiva de la obra de arte, es de-

[13] Kant habla una sola vez de *schöpfrische Einbildungskraft*, de imaginación creadora (§ 49). Como esta expresión era corriente en el siglo XVIII, la insistencia que pone Kant en calificar siempre la imaginación como *productiva* no puede ser fortuita. Claro está que el término *Schöpfung* (creación) es ampliamente empleado tratándose de la "creación del mundo por Dios" en los párrafos finales de la tercera *Crítica*, por ejemplo, § 84, 87, etc.

cir, del genio. (¡Ay! si por lo menos se hubiera podido hacer comprender a la gente esta identidad, que arte = genio, desde siglos atrás...).

Si se toma el término "prototipo" en el sentido formal, la obra de genio es un prototipo de nada y para nada.[14] Pero esa obra es un prototipo desde dos otros puntos de vista. Es un prototipo del "hecho" de la creación; se propone como "ejemplo" no para imitar o copiar (*Nachahmung o Nachmachung*) sino como ejemplo que llama a una "continuación" o sucesión (*Nachfolge*), a fin de que se repita el hecho y la hazaña de la creación. Y esa obra sirve igualmente de modelo para la educación del gusto. En ambos casos volvemos a encontrar el círculo de la creación histórica, y ninguna construcción "lógica" o "analítica" nos permite salir de esta situación paradójica. La *obra maestra* puede servir de modelo para la educación del gusto sólo si el gusto ya está bastante desarrollado para reconocer en aquélla una obra maestra. Y sólo puede servir de modelo para una repetición del acto creador si ya está reconocida como la encarnación de semejante acto.

Detrás de la construcción aparentemente —como siempre— estanca de Kant y más allá de la toma de conciencia de su naturaleza, que, como de costumbre, es inestable, encontramos aquí una intuición profunda de la verdad en esta materia. Como creación, el arte no podría ser "explicado". Tampoco la recepción de la gran obra de arte podría "ser explicada". La función "educativa" de lo nuevo y de lo original es a la vez un hecho y una paradoja.[15] Esa función es un ejemplo del hecho y de la paradoja de toda creación histórica.

La teoría de la estética de Kant constituye el único sector de sus escritos fun-

[14] Por supuesto, la obra de arte es también una "presentación" de la idea moral. Pero en este contexto tal noción no es pertinente. Por añadidura, sólo se la podría tomar en consideración con la condición de adherirse a la metafísica de Kant. Esto deriva del carácter suprasensible de lo que debe ser presentado (*dargestellt*). Al fin de cuentas, nos encontramos frente a una aporía aparente:

— toda *Darstellung* (por obra de un genio artístico) es apropiada;

— toda serie de *Darstellungen* es insuficiente puesto que no "agota" nunca, por así decirlo, lo que hay que presentar.

Se puede ver aquí otro fundamento importante de la dependencia de la estética de Kant (y de su teoría del juicio) respecto de su metafísica —comparable a la de la *Crítica de la razón práctica*: la distancia infinita o insuperable entre la humanidad y la idea— y el (vano) intento de mantenerla y cubrirla mediante una especie de marcha infinita. En la *Crítica de la razón práctica*, esto conduce, *inter alia*, a la absurda argumentación relativa a la inmortalidad del alma. En la *Crítica del Juicio* (donde se encara claramente un progreso histórico "inmanente"), esto conduce a la idea de una serie de *Darstellungen*. La diferencia está en que en el primer caso (la acción moral) somos permanentemente deficientes (nadie es alguna vez santo, afirma la *Crítica de la razón práctica*), mientras que en el segundo caso (el arte), la obra del genio no es ciertamente deficiente. Este punto merecería un examen más profundo que tenga en cuenta la *antropología* kantiana, que no corresponde empero tratar aquí. Permítaseme agregar tan sólo esto: en verdad, la adecuación absoluta de la obra maestra no es otra cosa que su presentación del abismo (del caos, de lo sin fondo) y el carácter inagotable del arte tiene sus raíces en el carácter ontológico del abismo así como en el hecho de que cada cultura (y cada genio individual) crea su propio camino hacia el abismo; y el segundo es de nuevo una manifestación del primero.

[15] Véase también mi texto "Le dicible et l'indicible" en *Les Carrefours du labyrinthe*, *op. cit.*, en particular págs. 140-141.

damentales en el que el filósofo se ve obligado a ir más allá de su enfoque estrictamente dualista y de tener en cuenta lo que los ulteriores neokantianos (Rickert) llamarían *das Zwischenreich des immanenten Sinnes* (la región intermedia del sentido inmanente). Es este el momento en que Kant se acerca más a reconocer la creación en la historia, aunque no la nombre, ni podía nombrarla. La belleza es algo creado. Pero es característico, en primer lugar, que Kant se haga una idea "excepcional" de la creación: únicamente el genio crea... y el genio lo hace "como naturaleza". (Por cierto, esta naturaleza no tiene nada que ver con la "naturaleza" de su filosofía teórica. Se comprende sin dificultad que "naturaleza" es aquí un incómodo seudónimo que está en lugar de "Dios"; el "genio" es un ramal fragmentado de la inteligencia creadora encargado de toda reflexión sobre la teleología de la "naturaleza".) Y en segundo lugar, también es característico de Kant que la creación esté restringida al dominio —ontológicamente privado de peso— del arte. Lo que Kant tiene que decir sobre el trabajo científico en la tercera *Crítica* es característico de la necesidad intrínseca en que se ve Kant de trivializarlo y de reducirlo a un proceso de acumulación. En el dominio del arte, la validez efectiva, el reconocimiento y la recepción de las normas (las significaciones o los "valores", para emplear la terminología neokantiana) deben adquirir una importancia decisiva. De ahí el paso de la "validez universal objetiva" a la "validez subjetiva" y de lo "determinante" a lo "reflectante": la determinación no depende de la opinión de los demás, en tanto que lo reflectante la hace intervenir. De manera que el carácter irreductible de la creación y la comunidad/colectividad de los seres humanos adquieren, aunque algo forzadamente, cierta categoría filosófica, aunque sólo sea como problemas.

Kant cree que aporta una respuesta al interrogante de la esencia de la belleza (de lo que *es* la belleza) y de la "necesidad" de su reconocimiento común. Naturalmente, no da tal respuesta. Debemos cobrar plena conciencia de la importancia capital que tiene la tercera *Crítica*, no sobre la cuestión del juicio, sino en cuanto a sus instituciones relativas a la creación y a la comunidad humana. También debemos reconocer los límites de esas intuiciones y el necesario origen de tales límites en el "cuerpo principal" de la filosofía kantiana (en las otras dos *Críticas*). Si quiere uno liberarse de esos límites, hay que hacer explotar ese cuerpo principal... pero entonces, las intuiciones de la tercera *Crítica* asumen un sentido enteramente diferente y nos llevan en direcciones inesperadas. A causa de esos límites —que en verdad son comunes a la corriente central de la tradición filosófica heredada—, Kant no tiene la posibilidad de concebir lo imaginario social radical ni la institución de la sociedad; no podría realmente pensar la socialidad de la historia ni la historicidad de la sociedad.[16] De ahí también la restricción del "Genio" y la restricción del "arte": la creación de las instituciones es pura y simplemente ignorada por Kant, o en el mejor de los casos, Kant la presen-

[16] Esta es también la razón por la cual Kant debe confinar sus intuiciones a la dimensión estrictamente "individual subjetiva" de la imaginación. Véase mi texto "La découverte de l'imagination", en *Libre*, nº 3, París, Payot, 1978; véase en este libro más adelante "El descubrimiento de la imaginación".

ta como una cuestión exclusivamente "racional" (considérese la "nación de demonios" en *Zum ewigen Frieden*). Por esta razón, el círculo primario de la creación (el hecho de que la creación se presupone a sí misma) sólo puede aparecer de manera confusa e indistinta, entre las líneas de sus escritos y a través de las aporías de su análisis: Kant reconoce la belleza porque existe el gusto, y el gusto existe porque los hombres han sido educados y los hombres han sido educados porque estaban ya en contacto con la belleza, esto es, porque reconocieron la belleza antes de ser capaces, en principio, de hacerlo.

En el dominio del arte, como en otras esferas, lo historicosocial es autoinstitución. Aquí el "genio" es a la vez un caso particular y un seudónimo de la creación histórica en general. La recepción de la obra de arte es un caso de la participación y de la cooperación activas y autocreadoras de las comunidades humanas en la institución de lo nuevo. La "recepción" no es menos paradójica —ni menos creadora— que la creación. Y, por supuesto, nada de todo esto nos lleva hacia la respuesta a nuestra pregunta: ¿cómo juzgar y decidir? La generalización y la radicalización de las intuiciones de Kant no pueden sino desembocar en una generalización y en una radicalización de las aporías contenidas en su obra. En efecto cada uno juzga y elige siempre no sólo en el seno de la institución historicosocial particular —la cultura, la tradición— que lo formó, sino que lo hace también por medio de esa institución; de otra manera sería *incapaz* de juzgar y de elegir nada. Que Kant pueda tener conciencia de este hecho y al propio tiempo dejarlo de lado atestigua su posición fundamental de *Aufklärer*. Para Kant, en verdad hay *una sola* historia y, en todo aquello que realmente importa, esa historia única se confunde con la nuestra (o también, nuestra propia historia es el punto en que se encuentran "trascendentalmente y obligatoriamente" todas las historias particulares). Podría uno sentirse tentado a ver en esta actitud una posición "empírica" de la que se podría prescindir, pero esto sería erroneo. Pues este postulado —la "trascendentalización" del hecho histórico de la *Aufklärung*— es necesario si se quiere contar con una apariencia de respuesta, en término "universales", a la pregunta inicial. Si perteneciéramos todos a la misma tradición fundamental —o si *de jure* hubiera una sola y única tradición "verdadera"—, podríamos invocar el "mismo" gusto. (Pero aun en ese caso habría que suponer, contra los hechos, que las rupturas creadoras que jalonan esta tradición permanecen dentro de ciertos límites indefinibles.)

Ahora podemos llegar a una conclusión sobre el entrecruzamiento permanente de intuiciones justas y malas razones que prosigue hoy con la invocación contemporánea a la tercera *Crítica*. Hoy se recurre a la teoría kantiana del juicio con la ilusión de que ella pueda aportar elementos de respuesta a la cuestión de juzgar y decidir, cosa que dicha teoría no hace. Y *no se tiene* en cuenta la tercera *Crítica* en lo que ella realmente es, en su germen más precioso: la intuición del hecho de la creación. Pero esto no se debe a un azar, pues nuestros contemporáneos repudian (por lo menos tácitamente) el cuerpo principal de la filosofía de Kant; si no lo hicieran, no tendría ninguna necesidad de recurrir a la tercera *Crítica* en materia de juicio práctico político. Ahora bien, una vez liberada del andamiaje (o de la jaula) trascendental y de los postulados relativos a lo suprasensible, la idea de creación se hace incontrolable. Si las normas mismas son

creadas, ¿cómo eludir la idea aterradora de que el bien y el mal son también ellos mismos creaciones historicosociales? Por eso prefieren refugiarse en un vago *sensus communis* en lo referente al bien y al mal... y olvidar una vez más que precisamente el derrumbe efectivo de ese *sensus communis* es el origen de toda la discusión.

¿Podemos hacer algo más que enunciar algunos hechos evidentes? ¿Enunciar que juzgar y decidir se realizan siempre en el seno de una institución historicosocial existente y por medio de ella? ¿O bien que proceden de una nueva creación frente a la cual no hay otros criterios disponibles que aquellos que estableció esta nueva creación por primera vez? ¿Y cómo podemos abordar razonablemente, si no "racionalmente", la cuestión del juicio y de la elección en diferentes instituciones de la sociedad, la cuestión política por excelencia?

Aquí no puedo discutir este problema. Repetiré tan sólo lo siguiente: la singularidad absoluta de nuestra tradición, grecooccidental o europea, consiste en la circunstancia de que es la única tradición en que este problema surge y se hace pensable. (Lo cual no quiere decir que se resuelva, a pesar de Descartes y de Marx.) La política y la filosofía, y el lazo que las une, se crearon en esta tradición y solamente en ella. Claro está esto *no significa* que la tradición europea pueda ser racionalmente impuesta a otra tradición que no tuviera en cuenta tal posición o que la rechazara. Toda argumentación racional presupone la aceptación común del criterio de racionalidad. Discutir "racionalmente" con Hitler, Andropov, Khomeini o Idi Amin Dada no es tan vano desde un punto de vista pragmático como lógicamente absurdo. En realidad, "pragmáticamente", semejante discusión puede defenderse como una actividad política ("pedagógica"): siempre está la posibilidad de que ciertos partidarios de esos señores sean (o se hagan) *inconsecuentes* y, por lo tanto, permeables a argumentos "racionales". Pero, para tomar un ejemplo más elevado, una argumentación que invoque la racionalidad y el valor igual de todos los seres humanos en su condición de humanos, etc. ¿podrá tener algún peso contra la convicción profundamente arraigada de que Dios se reveló y reveló al propio tiempo su voluntad, revelación que implicaría, por ejemplo, la conversión forzada y/o el exterminio de los infieles, de los hechiceros, de los heréticos, etc.? En su estupidez, el moderno espíritu de campanario es capaz de burlarse de esta idea "exótica", siendo así que hace sólo dos siglos esa idea ocupaba un lugar central en todas las sociedades "civilizadas".

El juzgar y el decidir o elegir, en un sentido radical, se crearon en Grecia y éste es uno de los sentidos de la creación griega de la política y de la filosofía. Por política entiendo no las intrigas palaciegas, ni las luchas entre grupos sociales que defienden sus intereses o sus posiciones (luchas que han existido en muchas otras partes), sino una actividad colectiva cuyo objeto es la institución de la sociedad como tal. En Grecia encontramos el primer ejemplo de una sociedad que delibera explícitamente sobre sus leyes y que modifica esas leyes.[17] En otras

[17] No puedo compartir la idea de Hannah Arendt según la cual la actividad legislativa era en Grecia un aspecto secundario de la política. Eso sólo sería cierto en un sentido restringido del término "legislar". Aristóteles enumera once "revoluciones" en Atenas, es decir, once cambios de la legislación fundamental ("constitucional").

partes, las leyes son heredadas de los antepasados o están dadas por los dioses o por el único Dios verdadero; pero esas leyes no son establecidas, es decir, no están creadas por hombres al cabo de una discusión colectiva sobre las leyes buenas y las leyes malas. Esta posición lleva a la pregunta que también tiene su origen en Grecia y que consiste en interrogar no sólo si esta ley es buena o es mala, sino en interrogar ¿qué significa que una ley sea buena o mala? En otras palabras, ¿qué es la justicia? Y esta cuestión se vincula inmediatamente con la creación de la filosofía. Así como en la actividad política griega la institución existente de la sociedad es puesta por primera vez en tela de juicio y modificada, Grecia es también la primera sociedad que se interrogó explícitamente sobre la representación colectiva e instituida del mundo, es decir, es la primera que se entregó a la filosofía. Y así como en Grecia la actividad política desemboca rápidamente en la pregunta ¿qué es la justicia en general? y no simplemente en la cuestión de saber si una determinada ley particular es buena o mala, justa o injusta, así también la interrogación filosófica desemboca rápidamente en la pregunta ¿qué es la verdad? y no tan sólo en la cuestión de saber si esta o aquella representación del mundo es verdadera. Y estas dos preguntas son auténticas interrogaciones, es decir, interrogaciones que deben permanecer abiertas para siempre.

La creación de la democracia y de la filosofía, y de su vínculo, tiene una precondición esencial en la visión griega del mundo y de la vida humana, en el núcleo de lo imaginario griego. La mejor manera de aclarar esto sea tal vez referirse a las tres preguntas con las que Kant resumió los intereses del hombre. En cuanto a las dos primeras (¿qué puedo saber? y ¿qué debo hacer?), la interminable cuestión comienza en Grecia pero no hay una "respuesta griega" a ellas. En cuanto a la tercera pregunta (¿qué me es lícito esperar?), hay una respuesta griega clara y precisa y es un rotundo y retumbante *nada*. Evidentemente esta respuesta es la correcta. La esperanza no se toma aquí en su sentido cotidiano y superficial, como la esperanza de que el sol brille mañana o de que los hijos nazcan vivos. La esperanza en la que piensa Kant es la esperanza de la tradición cristiana o religiosa, la esperanza correspondiente al deseo y a la ilusión centrales del hombre de que debe haber alguna correspondencia fundamental, alguna consonancia, alguna *adequatio* entre nuestros deseos (o nuestras decisiones) y el mundo (la naturaleza del ser). La esperanza es esa suposición ontológica, cosmológica y ética según la cual el mundo no es simplemente algo que está fuera del individuo sino un *cosmos* en el sentido propio y arcaico del término, es decir, un orden total que nos incluye a nosotros mismos, que incluye nuestras aspiraciones y nuestros esfuerzos como sus elementos centrales y orgánicos. Traducida en términos filosóficos, esta hipótesis es: el ser es fundamentalmente bueno. Como se sabe, Platón fue el primero que se atrevió a proclamar esta monstruosidad filosófica, *después* de haber terminado el período clásico. Y esta monstruosidad continuó siendo el dogma fundamental de la filosofía teológica, ciertamente en Kant y en Marx también. Pero el punto de vista griego está expresado en el mito de Pandora, tal como nos lo refiere Hesíodo: la esperanza queda siempre prisionera en la caja de Pandora. En la religión griega preclásica y clásica, no hay esperanza de vida después de la muerte: o bien no hay vida después

de la muerte o bien, si hay una vida, ésta es aun peor que la peor vida que se pueda vivir en la tierra; así lo revela Aquiles a Ulises en el país de los muertos. No habiendo nada que esperar de una vida después de la muerte, ni de un Dios benévolo y atento, el hombre se encuentra en libertad de obrar y pensar en *este* mundo.

Todo esto está profundamente relacionado con la idea griega fundamental del *caos*. Según Hesíodo, al comienzo era el caos. En un sentido propio y en su primera acepción en griego caos significa vacío, nada. El mundo surge del vacío más completo.[c] Pero, ya en Hesíodo, el universo es también caos en el sentido en que el universo no está perfectamente ordenado, no está sometido a leyes llenas de sentido. Al principio reinaba el desorden más completo, luego reinó el orden y se creó el *cosmos*. Pero, en las "raíces" del universo, más allá del paisaje familiar, el caos continúa reinando soberano. Y el orden del mundo no tiene "sentido" para el hombre: está la ciega necesidad de la génesis y del nacimiento, por un lado, y la necesidad de la corrupción y de la catástrofe —de la muerte de las formas—, por otro. En Anaximandro —el primer filósofo del cual poseemos testimonios dignos de crédito— el "elemento" del ser es el *apeiron*, lo indeterminado, lo indefinido, es decir, otra manera de concebir el caos; y la forma, la existencia particularizada y determinada de los diversos seres, es la *adikia*, la justicia, que también puede llamarse la *hübris*. Esa es la razón por la cual los seres particulares deben hacerse mutuamente justicia y reparar su injusticia por obra de su descomposición y su desaparición.[18] Existe un lazo estrecho, aunque implícito, entre estos dos pares de oposiciones: *caos/cosmos* y *hübris/dike*. En cierto modo, la segunda no es más que una trasposición de la primera a la esfera humana.

Esta visión condiciona, por así decirlo, la creación de la filosofía. La filosofía, tal como la crearon y la practicaron los griegos, es posible porque el universo no está totalmente ordenado. Si lo estuviera, no habría la menor filosofía, habría sólo un sistema de saber único y definitivo. Y si el mundo fuera caos puro y simple, no habría ninguna posibilidad de pensar. Pero la filosofía condiciona también la creación de la política. Si el universo humano estuviera perfectamente ordenado, ya desde el exterior, ya por su "actividad espontánea" ("la mano invisible", etc.), si las leyes humanas estuvieran dictadas por Dios o por la naturaleza o también por la "naturaleza de la sociedad" o por las "leyes de la historia", no habría entonces ningún lugar para el pensamiento político, ni habría un campo abierto a la acción política, de manera que sería absurdo interrogarse sobre lo que es una ley buena o sobre la naturaleza de la justicia (véase Hayek). Asimismo, si los seres humanos no pudieran crear algún orden por sí mismos estableciendo leyes, no habría ninguna posibilidad de acción política, de acción ins-

[c] Como lo estableció Olof Gigon en *Der Ursprung der griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides*, Basilea, 1945.

[18] El sentido de este fragmento de Anaximandro (Diels, B,1) es claro, y por una vez los historiadores "clásicos" de la filosofía lo interpretaron correctamente. La interpretación heideggeriana ("Der Spruch des Anaximander", En *Holzwege*, traducción francesa de W. Brokmeier, "La parole d'Anaximandre", en *Chemis qui ne mènent nulle part*, París, Gallimard, 1962) es, como de costumbre, el propio Heidegger disfrazado de Anaximandro.

tituyente. Y si fuera posible un conocimiento seguro y total (*episteme*) de la esfera humana, la política tocaría inmediatamente a su fin y la democracia sería imposible y a la vez absurda, pues la democracia supone que todos los ciudadanos tienen la posibilidad de alcanzar una *doxa* correcta y que nadie posee una *episteme* de las cosas políticas.

Es importante, según me parece, insistir en estas relaciones porque las dificultades con las que choca el pensamiento político moderno se deben en buena parte a la influencia dominante y persistente de la filosofía teológica (es decir, platónica). Desde Platón hasta el liberalismo moderno y el marxismo, la filosofía política estuvo envenenada por el postulado operante de que hay un orden total y "racional" (y, por consiguiente, "lleno de sentido") del mundo y por su inevitable corolario: existe un orden de las cuestiones humanas vinculado con ese orden del mundo; es lo que podría llamarse la ontología unitaria. Este postulado sirve para disimular el hecho fundamental de que la historia humana es creación, hecho sin el cual no podría haber una auténtica cuestión del juicio y de la elección, ni objetivamente ni subjetivamente. Asimismo, dicho postulado enmarcara o hace a un lado la cuestión de la responsabilidad. La ontología unitaria, cualquiera que sea su máscara, está esencialmente ligada con la heteronomia. Y en Grecia, el surgimiento de la autonomía se debió a una visión no unitaria del mundo, expresada desde los orígenes en los "mitos" griegos.

Cuando se estudia Grecia y más particularmente las instituciones políticas griegas, la mentalidad que se expresa en la oposición "modelo/antimodelo" tiene una consecuencia curiosa pero inevitable: esas instituciones son consideradas, por así decirlo, "de manera estática", como si se tratará de una sola constitución con sus diversos "artículos" fijados de una vez por todas, artículos que podrían (y que deberían) juzgarse o evaluarse como tales. Es este un enfoque propio de personas que buscan recetas y cuyo número, en verdad, no parece estar en proceso de disminución. Pero la esencia de lo que importa en la vida política de la Grecia antigua —en germen— es, desde luego, el *proceso histórico* instituyente: la actividad y las luchas que se desarrollan alrededor del cambio de las instituciones, la autoinstitución explícita (aun cuando sea parcial) de la *polis* como proceso permanente. Ese proceso se desarrolla durante casi cuatro siglos. La elección anual de los *thesmothetai*, en Atenas se remonta a 683-682 y probablemente en la misma época los ciudadanos de Esparta (unos 9000) se establecieron como *homoioi* ("semejantes", es decir, iguales) y se afirmó el reinado del *nomos* (ley). Y el desarrollo de la democracia en Atenas prosigue hasta una fecha avanzada del siglo IV. Las *poleis*, en todo caso Atenas sobre la cual nuestra información presenta menos lagunas, no cesan de cuestionar su propia institución; el *demos* continúa modificando las reglas dentro del marco en que vive. Todo esto, claro está, es inseparable del vertiginoso ritmo de la creación durante ese período, en todos los dominios y más allá del campo estrictamente político.

Trátase de un movimiento explícito de autoinstitución. La significación capital de la institución explícita es la autonomía: nosotros establecemos nuestras propias leyes. De todas las cuestiones que suscita este movimiento, recordaré

brevemente tres: ¿"quién" es el "sujeto" de esta autonomía?, ¿cuáles son los límites de su acción? y ¿cuál es el "objeto" de la autoinstitución autónoma?[19]

La comunidad de los ciudadanos —*el demos*— proclama que es absolutamente soberana (el *demos* es *autonomos*, *autodikos*, *autoteles*: se rige por sus propias leyes, posee su jurisdicción independiente y se gobierna él mismo para decirlo con los términos de Tucídides). Esa comunidad afirma igualmente la igualdad política (participación igual en la actividad y en el poder) de todos los hombres libres. El autoestablecimiento, la autodefinición del cuerpo político contiene —y contendrá siempre— un elemento arbitrario. *Quién* establece la *Grundnorm*, para decirlo en la terminología de Kelsen, la norma que rige el establecimiento de las normas, es un *hecho*. Para los griegos, ese "quien" es el cuerpo de los ciudadanos varones libres y adultos (lo que, en principio, quiere decir hombres nacidos de ciudadanos, por más que la naturalización fuera conocida y hasta practicada). La exclusión de las mujeres, de los extranjeros y de los esclavos en cuanto a la ciudadanía es ciertamente una limitación que para nosotros resulta inaceptable. En la práctica dicha limitación nunca fue suprimida en la Grecia antigua (en el nivel de las ideas, las cosas son menos simples; pero no me ocuparé aquí de ese aspecto de la cuestión). Mas si por un instante nos entregamos al estúpido juego de los "méritos comparados", podemos recordar que la esclavitud persistió en los Estados Unidos hasta 1865 y en el Brasil hasta fines del siglo XIX, que en la mayor parte de los países "democráticos" el derecho de voto fue otorgado a las mujeres sólo al terminar la Segunda Guerra Mundial, que en aquel momento ningún país reconocía el derecho de votación a los extranjeros y que, en la mayoría de los casos, la naturalización de los residentes extranjeros no tiene nada de automática (una sexta parte de la población residente de la muy "democrática" Suiza está constituida por *metoikoi*).

La igualdad de los ciudadanos es una igualdad ante la ley (*isonomia*), pero en esencia es mucho más que eso. Esa igualdad se resume, no en el hecho de otorgar "derechos" iguales pasivos, sino en la *participación* general activa en los asuntos públicos. Esa participación no está librada al azar; por el contrario está activamente alentada por reglas formales así como por el *ethos* de la *polis*. Según el derecho ateniense, un ciudadano que se negaba a tomar partido en las luchas civiles que agitaban la ciudad se convertía en *atimos*, es decir que perdía sus derechos políticos.[20] La participación se materializa en la *ecclesia*, la asamblea del pueblo que es el cuerpo soberano operante. Todos los ciudadanos tienen el derecho de tomar la palabra (*isegoria*), sus votos tienen todos el mismo peso (*isopsephia*) y todos tienen la obligación moral de hablar con absoluta franqueza (*parrhesia*). Pero la participación se materializa también en los tribunales en los que no actúan jueces profesionales; la casi totalidad de las cortes está formada por jurados y los miembros de los jurados son designados por sorteo.

[19] Por razones de espacio, yo mismo me veré obligado a hablar en términos "estáticos", a dejar de lado el movimiento y a considerar sólo algunos de sus "resultados" más significativos. Ruego al lector que no pierda de vista esta inevitable limitación.

[20] Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, VIII, 5.

La *ecclesia*, asistida por la *boule* (consejo), legisla y gobierna. Esa es la *democracia directa*. Tres aspectos de esta democracia merecen un comentario más amplio.

a) *El pueblo por oposición a los "representantes"*. Cada vez que en la historia moderna una colectividad política entró en un proceso de autoconstitución y de autoactividad radicales, la democracia directa fue redescubierta o reinventada: consejos comunales (*town meeting*) durante la revolución norteamericana, *secciones* durante la Revolución Francesa, comuna de París, consejos obreros o soviets en su forma inicial. Hannah Arendt insistió muchas veces en la importancia de estas formas. En todos estos casos, el cuerpo soberano es la totalidad de las personas afectadas; cada vez que una delegación resulta inevitable, los delegados son elegidos, pero en todo momento pueden ser revocados sus poderes. No olvidemos que la gran filosofía política clásica ignoraba el concepto (mistificador) de "representación". Para Herodoto, lo mismo que para Aristóteles, la democracia es el poder del *demos*, poder que no sufre ninguna limitación en materia de legislación, y la designación de los magistrados (¡*no* de "representantes"!) se realizaba por sorteo o por rotación. Hoy algunos se obstinan en repetir que la constitución preferida por Aristóteles, lo que éste llama la *politeia*, es una mezcla de democracia y de aristocracia, pero se olvidan de agregar que para Aristóteles el elemento "aristocrático" de esta *politeia* está en el hecho de que los magistrados son *elegidos*; en efecto, en varias ocasiones Aristóteles define claramente la elección como un principio aristocrático. Y esto no era menos claro para Montesquieu ni para Rousseau. Fue Rousseau (y no Marx ni Lenin) quien escribió que los ingleses se sienten libres porque eligen a su parlamento, pero que en realidad sólo son libres un día cada cinco años. Y cuando Rousseau explica que la democracia es un régimen demasiado perfecto para los hombres y que sólo se adapta a un pueblo de dioses, entiende por democracia la identidad del *soberano* y del *príncipe*, es decir, la ausencia de *magistrados*. Los liberales modernos serios —por oposición a los "filósofos políticos" contemporáneos— no lo ignoraban en modo alguno. Benjamin Constant no glorificó las elecciones ni la "representación" como tales; defendió en ellas males menores con la idea de que la democracia era imposible en los países modernos a causa de sus dimensiones y porque la gente no se interesaba en los negocios públicos. Cualquiera que sea el valor de estos argumentos, lo cierto es que estan fundados en el reconocimiento explícito de que la representación es un principio ajeno a la democracia. Y esto no admite discusión. Desde el momento en que hay "representantes" permanentes, la autoridad, la actividad y la iniciativa políticas son arrebatadas al cuerpo de los ciudadanos para ser asumidas por el cuerpo restringido de los "representantes", quienes las emplean a fin de consolidar su propia posición y crear condiciones capaces de influir de muchas maneras en el resultado de las próximas "elecciones".

b) *El pueblo por oposición a los "expertos"*. La concepción griega "de los expertos" se relaciona con el principio de la democracia directa. Las decisiones relativas a la legislación, pero también a los negocios políticos importantes —a las cuestiones de *gobierno*— son tomadas por la *ecclesia* después de haber oído a diversos oradores y entre otros, si se presenta el caso, a quienes pretenden

poseer un saber específico sobre los asuntos discutidos. No hay ni podría haber "especialistas" en cuestiones políticas. El saber técnico político —o la "sabiduría política"— pertenecen a la comunidad política pues la *techne*, en el sentido estricto del término, está siempre ligada a una "actividad técnica" específica y está naturalmente reconocida en su dominio propio. Platón, en el *Protágoras*, explica que los atenienses seguirán el consejo de los técnicos cuando se trate de construir muros o navíos, pero escucharan a cualquiera en materia de política (Las jurisdicciones populares encarnan la misma idea en la esfera de la justicia.) La guerra, desde luego, es un dominio específico que supone una *techne* propia: también los jefes de guerra, los *strategoi*, son elegidos, lo mismo que los técnicos que en otras esferas están encargados por la *polis* de realizar una tarea particular. En suma, Atenas fue pues una *politeia* en el sentido aristotélico puesto que ciertos magistrados (muy importantes) eran elegidos.

La *elección* de los expertos pone en juego un segundo principio, central en la concepción griega y claramente formulada y aceptada no sólo por Aristóteles, sino también por el enemigo jurado de la democracia, Platón, a pesar de sus implicaciones democráticas. El buen juez del especialista no es otro especialista, sino que es el *usuario*: el guerrero (y no el herrero) en el caso de la espada, el caballero (y no el talabartero) en el caso de la silla de montar. Y naturalmente, en todas las cuestiones públicas (comunes), el usuario y, por lo tanto, el mejor juez no es otro que la *polis*. Atendiendo a los resultados —la Acrópolis o las tragedias premiadas—, se inclina uno a pensar que el juicio de ese usuario era relativamente sano.

Nunca se insistirá demasiado en el contraste que hay entre esta concepción griega y la visión moderna. La idea dominante, según la cual los expertos sólo pueden ser juzgados por otros expertos es una de las condiciones de la expansión y de la irresponsabilidad creciente de los modernos aparatos jerárquicos burocráticos. La idea dominante de que existen "expertos" en política, es decir, especialistas en cosas universales y técnicos de la totalidad es un escarnio de la idea misma de democracia: el poder de los hombres políticos se justificaría por el "saber técnico" que ellos serían los únicos en poseer, y el pueblo, por definición inexperto, es llamado periódicamente a dar su opinión sobre esos "expertos". Teniendo en cuenta la vacuidad de la noción de una especialización en cuestiones universales, esta idea muestra también los gérmenes del creciente divorcio entre la aptitud para elevarse a la cima del poder y la aptitud para gobernar, divorcio cada vez más flagrante en las sociedades occidentales.

c) *La comunidad por oposición al "estado"* La *polis* griega *no es* un "estado" en el sentido moderno. En griego antiguo ni siquiera existe la palabra "estado" (es significativo el hecho de que los griegos modernos hayan tenido que inventar una palabra para designar esta cosa nueva y que hayan recurrido a la antigua voz *kratos*, que quiere decir pura fuerza). *Politeia* (el título del libro de Platón, por ejemplo) no significa *der Staat*, como figura en la traducción alemana clásica (la traducción latina *respublica* es menos *sinnwidrig*), sino que designa a la vez la institución/constitución política y la manera en que el pueblo se ocupa de los negocios comunes. El hecho de que algunos se obstinen en traducir el tratado de Aristóteles *Athenaion Politeia* como "la constitución de Atenas" es

una vergüenza para la filología moderna: se trata de un error lingüístico flagrante y de un signo inexplicable de ignorancia o de incomprensión por parte de hombres muy eruditos. Aristóteles escribió *La constitución de los atenienses*. Tucídides es completamente explícito sobre esta cuestión: *Andres garpolis*, "pues la *polis* son los hombres". Antes de la batalla de Salamina, cuando Temístocles tuvo que recurrir a un argumento extremo para imponer su táctica, amenazó a los otros jefes aliados con la posibilidad de que los atenienses se fueran con sus familias y sus flotas a fundar una nueva ciudad en el oeste, y bien se sabe que para los atenienses —en mayor medida aun que para los demás griegos— su tierra era sagrada y estos hombres estaban orgullosos de proclamar que eran autóctonos.

La idea de un "estado", es decir, de una institución distinta y separada del cuerpo de los ciudadanos habría sido incomprensible para un griego. Verdad es que la comunidad política existe en un nivel que no se confunde con el de la realidad concreta, "empírica" de tantos millares de personas reunidas en asamblea en un lugar dado y en un determinado día. La comunidad política de los atenienses, la *polis*, posee una existencia propia: por ejemplo, los tratados son cumplidos independientemente de su antigüedad, es aceptada la responsabilidad por los actos pasados, etc. Pero no se establece una distinción entre un "estado" y una "población"; esa distinción opondría la "personalidad moral", el cuerpo constituido y permanente de los atenienses perennes e impersonales, por un lado, y a los atenienses que viven y respiran, por otro lado.

Ni estado, ni aparato de estado. Naturalmente en Atenas existe un mecanismo tecnico administrativo (muy importante en los siglos V y VI); pero ese mecanismo no asume ninguna función política. Es significativo el hecho de que dicha administración esté compuesta de esclavos hasta en sus gradas más elevadas (policia, conservación de los archivos públicos, finanzas públicas; quizá Donald Regan y con seguridad Paul Volcker habrían sido esclavos en Atenas). Esos esclavos eran supervisados por ciudadanos magistrados designados generalmente por sorteo. La "burocracia permanente" que cumple tareas de *ejecución* en el sentido más estricto de este término está a cargo de esclavos (y, para prolongar el pensamiento de Aristóteles, podría ser suprimida cuando las máquinas...).

En la mayor parte de los casos, la designación de los magistrados por sorteo o rotación asegura la participación de un gran número de ciudadanos en funciones oficiales y permite conocerlos. El hecho de que la *ecclesia* decida sobre las cuestiones *gubernamentales* de importancia asegura el control del cuerpo político sobre los magistrados elegidos, así como la posibilidad de revocar los poderes de estos últimos en todo momento: en el curso de un procedimiento judicial la condena acarrea, *inter alis*, el retiro del cargo de magistrado. Por supuesto, todos los magistrados son responsables de su gestión y deben rendir cuentas (*euthune*); lo hacen ante la *boule* durante el perído clásico.

En cierto sentido, la unidad y la existencia misma del cuerpo político son "prepolíticas", por lo menos en la medida en que se trata de esta autoinstitución política explícita. La comunidad comienza, por así decirlo, a "recibir" su propio pasado con todo lo que este pasado acarrea. (Esto corresponde, por una parte, a

lo que los modernos han llamado la cuestión de la "sociedad civil" contra el "estado".) Ciertos elementos de este hecho pueden ser políticamente sin interés o bien intransformables. Pero, *de jure*, la "sociedad civil" es en sí un objeto de acción política instituyente. Ciertos aspectos de la reforma de Clistenes en Atenas (506 a. de C.) ofrecen una ilustración notable. La división tradicional de la población en tribus queda reemplazada por una nueva división que tiene dos objetos esenciales. En primer lugar, el número mismo de las tribus se modifica. Las cuatro *phulai* tradicionales (jónicas) se convierten en diez y cada una de ella está subdividida en tres *trittues* que tienen todas una parte igual en el conjunto de las magistraturas por rotación (lo cual implica, en realidad, la creación de un nuevo año político y de un nuevo calendario político). En segundo lugar, cada tribu está formada, de manera equilibrada, por demos agrarios, marítimos y urbanos. Las tribus —cuyo "asiento" se halla en la ciudad de Atenas— se hacen pues neutras en cuanto a las particularidades territoriales o profesionales; son manifiestamente unidades políticas.

Asistimos aquí a la creación de un espacio social propiamente político, creación que se apoya en elementos sociales, económicos y geográficos sin estar por eso *determinada* por ellos. No hay aquí ninguna fantasía de "homogeneidad": la articulación del cuerpo de los ciudadanos, así creada en una perspectiva política, se superpone a las articulaciones "prepolíticas" sin aplastarlas. Esta articulación obedece a imperativos estrictamente políticos... la igualdad en la participación del poder, por un lado, y la unidad del cuerpo político (por oposición a los "intereses particulares"), por otro lado.

Una disposición ateniense de las más notables atestigua el mismo espíritu (Aristóteles, *Político*, 1330 a 20): cuando la *ecclesia* delibera sobre cuestiones que implican la posibilidad de un conflicto (de una guerra) con una *polis* vecina, los ciudadanos que viven en las vecindades de las fronteras no tienen derecho a tomar parte en la votación; pues no podrían votar sin que sus intereses particulares dominaran sus motivos, cuando en realidad la decisión debe tomarse atendiendo a consideraciones generales.

Esto revela una vez más la concepción de la política diametralmente opuesta a la mentalidad moderna de defensa y afirmación de "intereses". En la medida de lo posible, los intereses deben mantenerse apartados en el momento de tomar decisiones políticas. (Imagínese la siguiente disposición en la constitución de los Estados Unidos: "Cada vez que sea necesario decidir sobre cuestiones relativas a la agricultura, los senadores y los representantes de los estados en los que predomina la agricultura no podrán tomar parte en la votación".)

Llegados a este punto, podemos comentar la ambigüedad de la posición de Hannah Arendt en lo que se refiere a lo "social". La autora vio con razón que la política quedaba aniquilada cuando se convertía en una máscara para defender y afirmar "intereses". En efecto, en tales condiciones el espacio político se encuentra terriblemente fragmentado. Pero si la sociedad está en realidad profundamente dividida por "intereses" contradictorios —como lo está hoy—, insistir en la autonomía de lo político se convierte en algo gratuito. La respuesta no consiste entonces en hacer abstracción de lo "social", sino que es menester modificarlo de manera tal que el conflicto de los intereses "sociales" (es decir, econó-

micos) deje de ser el factor dominante en la formación de las actitudes políticas. A falta de una acción en este sentido, se dará la situación en que están hoy las sociedades occidentales: la descomposición del cuerpo político y su fragmentación en grupos de presión, en *lobbies*. En ese caso, como la "suma algebraica" de intereses contradictorios es muy frecuentemente igual a cero, de ello se seguirá un estado de impotencia política y de deriva sin objeto, como el que observamos en el momento actual.

La unidad del cuerpo político debe ser preservada aun contra las formas extremas del conflicto *político*: a mi juicio, ésa es la significación de la ley ateniense sobre el ostracismo (contrariamente a la interpretación corriente que ve en ella una precaución contra la proliferación de tiranos). No hay que dejar que la comunidad estalle por efecto de las divisiones y de los antagonismos políticos; por eso uno de los dos jefes rivales debe sufrir un exilio transitorio.

La participación general en la política implica la creación (por primera vez en la historia) de un *espacio público*. El acento que Hannah Arendt puso sobre este espacio y la dilucidación de su significado constituye una de sus contribuciones importantes para comprender la creación institucional griega. En consecuencia, me limitaré a tratar algunos puntos suplementarios.

El surgimiento de un espacio público significa que se ha creado un dominio público que "pertenece a todos" (*ta koina*).[21] Lo "público" deja de ser una cuestión privada del rey, de los sacerdotes, de la burocracia, de los políticos, de los especialistas, etc. Las decisiones referentes a los asuntos comunes deben ser tomadas por la comunidad.

Pero la esencia del espacio público no tiene que ver solamente con las "decisiones finales"; si fuera así, dicho espacio estaría más o menos vacío. Es un espacio que se refiere asimismo a los antecedentes y supuestos de las decisiones, a todo cuanto pueda conducir a ellas. Todo lo que importa debe aparecer en el escenario público. Se encuentra la materialización efectiva de esto en la forma de presentar la ley, por ejemplo: las leyes se graban en mármol y son expuestas al público a fin de que todo el mundo pueda verlas. Pero, y esto es mucho más importante, esta regla se materializa también en la palabra de la gente que habla libremente de política y de todo lo que pueda interesarle en el *agora* antes de deliberar en la *ecclesia*. Para comprender el enorme cambio histórico que esto supone, basta comparar esta situación con la típica situación "asiática".

Esto equivale a la creación de la posibilidad —y de la realidad— de la libertad de palabra, de pensamiento, de examen y de cuestionamientos sin límites, y esta creación establece el *logos* como vehículo de la palabra y del pensamiento en el seno de la colectividad. Es una creación que corre pareja con los dos rasgos fundamentales del ciudadano ya mencionado: la *isegoria*, igual derecho a cada uno a hablar con toda libertad, y la *parrhesia*, el compromiso que cada cual asume de hablar realmente con toda libertad cuando se trata de asuntos públicos.

[21] Se encuentra algo parecido en ciertas sociedades salvajes, sólo que este dominio está confiado a la gestión de los asuntos "corrientes", puesto que en esas sociedades la ley (tradicional) no podría ponerse en tela de juicio.

Importa insistir aquí en la distinción entre lo "formal" y lo "real". La existencia de un espacio público no es una simple cuestión de disposiciones jurídicas que garantizan a todos la misma libertad de palabra, etc. Semejantes cláusulas nunca son más que una condición de la existencia de un espacio público. Lo esencial está en otra parte: ¿qué va a hacer la población con esos derechos? Los rasgos determinantes son aquí el coraje, la responsabilidad y la vergüenza (*aidos, aischune*). Si faltan estos rasgos, el "espacio público" se convierte sencillamente en una espacio de propaganda, de mistificación y de pornografía, como está ocurriendo cada vez más en la actualidad. No hay disposiciones jurídicas que puedan contrarrestar semejante evolución o, en todo caso, esas disposiciones engendran males peores que los que pretenden curar. Sólo la educación (*paideia*) de los ciudadanos como tales puede dar un contenido verdadero y auténtico al "espacio público". Pero esa *paideia* no es principalmente una cuestión de libros ni de fondos para las escuelas. Significa en primer lugar y ante todo cobrar conciencia del hecho de que la *polis* somos también nosotros y que su destino depende también de nuestra reflexión, de nuestro comportamiento y de nuestras decisiones; en otras palabras, es participación en la vida política.

La creación de un *tiempo público* no revista menos importancia que esta creación de un espacio público. Por tiempo público entiendo, no la institución de un calendario, de un tiempo "social", de un sistema de referencias sociales temporales —cosa que naturalmente existe en todas partes— , sino el surgimiento de una dimensión en la que la colectividad puede contemplar su propio pasado como el resultado de sus propios actos y en la que se abre un futuro indeterminado como dominio de sus actividades. Ese es el sentido de la creación de la histogriografía en Grecia. Es curioso comprobar que, en rigor de verdad, la historiografía sólo existió en dos períodos de la historia de la humanidad: en la antigua Grecia y en la Europa moderna, es decir, en las dos sociedades donde se desarrolló un movimiento de cuestionamiento de las instituciones existentes. Las otras sociedades sólo conocen el reinado indiscutido de la tradición y/o el simple "registro por escrito de los acontecimientos" que consignaban los sacerdotes o los cronistas de los reyes. Herodoto, en cambio, declara que las tradiciones de los griegos no son dignas de crédito. La ruptura con la tradición y la búsqueda crítica de las causas verdaderas van naturalmente juntas. Y ese conocimiento del pasado está abierto a todos: se dice que Herodoto leía sus *Historias* a los griegos reunidos con motivo de los Juegos Olímpicos (*se non è vero, è ben trovato*). Y la "Oración fúnebre" de Pericles contiene una visión panorámica de la historia de los atenienses desde el punto de vista del espíritu que animaba las actividades de las generaciones sucesivas, visión panorámica que llega hasta el tiempo presente e indica claramente nuevas tareas por cumplir en el futuro.

¿Cuáles son los límites de la acción política? ¿Los límites de la autonomía? Si la ley está dada por Dios o si hay un fundamento filosófico o científico de verdades políticas sustantivas (si la naturaleza, la razón o la historia representan el "principio" último), entonces para la sociedad existe una norma extrasocial. Existe una norma de la norma, una ley de la ley, un criterio sobre cuya base se hace posible discutir y decidir sobre el carácter justo o injusto, apropiado o ina-

propiado de una ley (o del estado de cosas). Este criterio está dado de una vez por todas y, *ex hypothesi* no depende de modo alguno de la acción humana.

Una vez que se ha reconocido que no existe semejante base —ora porque existe una separación de la religión y de la política, como ocurre imperfectamente en las sociedades modernas; ora porque, como en Grecia, la religión se mantiene rigurosamente apartada de las actividades políticas— y que tampoco hay "ciencia", ni *episteme* ni *techne*, en materia política, la cuestión de saber qué es una ley justa, qué es la justicia, cuál es la "buena"institución de la sociedad se convierte en una auténtica interrogación (es decir, una interrogación sin fin).

La autonomía sólo es posible si la sociedad se reconoce como la fuente de sus normas. En consecuencia, la sociedad no podría eludir esta pregunta: ¿por qué esta norma antes que esa o aquella otra? En otras palabras, la sociedad no podría evitar la pregunta sobre la justicia (respondiendo, por ejemplo, que la justicia es la voluntad de Dios o la voluntad del zar o también el reflejo de las relaciones de producción). Tampoco podría desembarazarse de la cuestión sobre los *límites* de sus acciones. En una democracia, el pueblo *puede* hacer cualquier cosa y debe saber que *no debe* hacer cualquier cosa. La democracia es el régimen de la autolimitación y es, pues, también el régimen del riesgo histórico —otra manera de decir que es el régimen de la libertad— y un régimen trágico. El destino de la democracia ateniense ofrece una ilustración de ello. La caída de Atenas —su derrota en la guerra del Peloponeso— fue el resultado de la *hübris* de los atenienses. Ahora bien, la *hübris* no supone simplemente la libertad; supone también la ausencia de normas fijas, la fundamental imprecisión de los puntos de referencia últimos de nuestras acciones. (El pecado cristiano es, claro está, un concepto de heteronomia.) La transgresión de la ley no es *hübris*, es un delito definido y limitado. La *hübris* existe cuando la autolimitación es la única "norma", cuando se traspasan límites que no estaban definidos en ninguna parte.

La cuestión de los límites de la actividad autoinstituyente de una colectividad se despliega en dos momentos. ¿Hay un criterio intrínseco de la ley y para la ley? ¿Se puede garantizar efectivamente que ese criterio, cualquiera que sea su definición, no será nunca transgredido?

En el nivel fundamental, la respuesta a estas dos interrogaciones es un *no* categórico. No hay norma de la norma que no sea ella misma una creación histórica y no hay ningún medio de eliminar los riesgos de una *hübris* colectiva. Nadie puede proteger a la humanidad contra la locura o el suicidio.

Los tiempos modernos pensaron —o pretendieron— que habían descubierto la respuesta a estas dos preguntas al amalgamarlas en una sola. Esa respuesta sería la "constitución", concebida como una carta fundamental que incorpora las normas de las normas y define cláusulas particularmente estrictas en lo tocante a su revisión. No es necesario recordar que esta "respuesta" no resiste ni lógicamente ni en los hechos, que la historia moderna desde hace dos siglos convirtió de todas las maneras imaginables en ridícula esta idea de una "constitución" o recordar que la "democracia" más antigua del mundo liberal occidental, Gran Bretaña, no tiene "constitución". Basta con subrayar la falta de profundidad y la duplicidad del pensamiento moderno respecto de todo esto, tanto en la esfera de las relaciones internacionales como en el caso de los cambios de regí-

menes políticos. En el plano internacional, a pesar de la retórica de los profesores de "derecho internacional público", lo que impera en realidad es no el derecho sino la "ley del más fuerte"; en otras palabras, existe una "ley" mientras las cuestiones no sean realmente importantes, mientras en verdad no se tiene necesidad de la ley. Y la "ley del más fuerte" se impone igualmente en el caso de establecerse un nuevo "orden legal" en un país: "una revolución victoriosa crea derecho", enseña la casi totalidad de los profesores de derecho internacional público. Y todos los países siguen esta máxima en la realidad de los hechos. (Esta "revolución" no tiene sentido, y generalmente no se trata de una revolución propiamente dicha: las más de las veces es un *putsch* que ha obtenido éxito.) Y según la experiencia de la historia europea de los últimos sesenta años, la legislación introducida por regímenes "ilegales", cuando no "monstruosos", siempre se mantuvo en lo esencial después de la caída de dichos regímenes.

En todo caso, la verdad es muy simple: frente a un movimiento histórico que dispone de la *fuerza* —ya sea que movilice activamente a una gran mayoría, ya sea que se apoye en una minoría fanática y despiadada respecto de una población pasiva o indiferente, cuando la fuerza bruta no está simplemente concentrada en las manos de un puñado de coroneles—, las disposiciones jurídicas no tienen ningún efecto. Si podemos estar razonablemente seguros de que mañana el restablecimiento de la esclavitud en los Estados Unidos o en un país europeo es extremadamente improbable, el carácter "razonable" de nuestra previsión no se funda en las leyes existentes ni en las constituciones (pues en ese caso seríamos perfectamente bobos), sino que se funda en un juicio sobre la reacción de una inmensa mayoría de la población ante semejante intento.

En la práctica griega (y en el pensamiento griego) no existe la distinción entre la "constitución" y la "ley". La distinción ateniense entre las leyes y los decretos de la *ecclesia* (*psephismata*) no presentaba el mismo carácter formal y ulteriormente desapareció durante el siglo IV. Pero la cuestión de la autolimitación fue encarada de manera diferente y más profunda, según me parece. Sólo me detendré a considerar dos instituciones en relación con este problema.

La primera es un procedimiento aparentemente extraño pero fascinante, conocido como *graphe paranomon* (acusación de ilegalidad).[22] Veamos una rápida descripción. Uno tiene una proposición que hacer a la *ecclesia* y ésta la adopta. Otro ciudadano puede llevarlo a uno ante la justicia por tal iniciativa y acusarlo de haber incitado al pueblo a votar una ley ilegal. O bien uno queda absuelto, o bien es condenado, y en este último caso la ley es anulada. De manera que tiene uno el derecho de proponer absolutamente todo lo que quiera, pero debe reflexionar cuidadosamente antes de presentrar una proposición sobre la base de un movimiento anímico popular y de hacerla aprobar por una débil mayoría. Pues

[22] M. I. Finley señaló recientemente la importancia y aclaró el espíritu de este procedimiento en *Démocratie antique et Démocratie moderne*, traducción francesa de M. Alexandre, París, 1976, págs. 77 y 176. Véase también V. Ehrenberg, *The Greek State*, 2ª ed., Londres, Methuen, 1969, págs. 73, 79 y 267, que evoca asimismo otros dos procedimientos o dispositivos importantes, los cuales atestiguan el mismo espíritu: la *apate tou demou* (el engaño del *demos*) y la excepción *ton nomon me epitedeiom einai* (la impropiedad de una ley).

la ulterior acusación será juzgada por un jurado popular de dimensiones considerables (501, a veces 1001 o hasta 1501 ciudadanos que actúan en calidad de jueces) designado por sorteo. El *demos* apelaba pues al *demos* contra sí mismo: se apelaba contra una decisión tomada por el cuerpo de los ciudadanos en su totalidad (o por su parte presente en el momento de aprobar la proposición) y ante una amplia muestra (seleccionada al azar) del mismo cuerpo reunido una vez que las pasiones se apaciguaban para estimar de nuevo los argumentos contradictorios y juzgar la cuestión con un relativo desapego. Como el pueblo es la fuente de la ley, el "control de la constitucionalidad" no podía confiarse a "profesionales" —esta idea habría parecido completamente ridícula a un griego—, sino que se le confiaba al mismo pueblo que actuaba según modalidades diferentes. El pueblo dicta la ley, el pueblo puede equivocarse, el pueblo puede corregirse. Este es un magnífico ejemplo de una eficaz institución de autolimitación.

Otra institución de autolimitación es la tragedia. Se tiene la costumbre de hablar de "tragedia griega" (y los investigadores escriben obras con ese título), cuando en realidad no existe nada de eso. Existe solamente una tragedia *ateniense*. La tragedia (por oposición al simple "teatro") en efecto sólo podía ser creada en la ciudad en la que el proceso democrático, el proceso de autoinstitución alcanzó su apogeo.

Por supuesto, la tragedia posee una multiplicidad de niveles de significación y no podría reducírsela a una estrecha función "política". Pero sin duda hay una dimensión política cardinal de la tragedia, que no hay que confundir con las posiciones políticas asumidas por los poetas ni tampoco con el tan comentado alegato de Esquilo en favor de la justicia pública y contra la venganza privada en la *Orestíada*.

La dimensión política de la tragedia se debe en primer lugar y sobre todo a su base ontológica. Lo que la tragedia muestra a todos, no discursivamene, sino por *presentación* , es que el ser es caos. El caos se presenta aquí primero como la ausencia de orden *para* el hombre, como la falta de correspondencia positiva entre las intenciones y las acciones humanas por un lado, y su resultado o realización, por el otro. Además, la tragedia muestra no sólo que no somos dueños de las consecuencias de nuestros actos sino que ni siquiera dominamos la *significación* de esos actos. El caos se presenta también *dentro* del hombre, es decir, como su *hübris*. Y, como en Anaximandro, el orden que prevalece por fin es orden a través de la catástrofe, orden privado de sentido. La *Einstellung* fundamental de la tragedia (su universalidad y su imparcialidad) procede de la experiencia universal de la catástrofe.

Hannah Arendt tenía razón cuando escribía que la imparcialidad llegó al mundo por intermedio de los griegos. Esto ya es perfectamente claro en Homero. En los poemas homéricos no sólo no se puede encontrar la menor palabra para denigrar a los enemigos, a los troyanos, sino que en la *Ilíada* la figura realmente central es, no Aquiles, sino Héctor y los personajes más conmovedores son Héctor y Andrómaca. Lo mismo cabe decir de *Los persas* de Esquilo, obra representada en 472, es decir, siete años después de la batalla de Platea, cuando la guerra aún proseguía. Esta tragedia no contiene ni una sola palabra de odio o de desprecio por los persas; la reina de los persas, Atosa, es una figura majestuosa y ve-

nerable; la derrota y la ruina de los persas se atribuye exclusivamente a la *hübris* de Jerjes. Y en *Las troyanas* (415), Eurípides presenta a los griegos con los rasgos bestiales más crueles y monstruosos, como si les dijera a los atenienses: "Eso es lo que vosotros sois". En realidad, la obra fue representada un año después de la horrible matanza de los melianos por los atenienses (416).

Pero, desde el punto de vista de la dimensión política de la tragedia, la obra más profunda es quizá *Antígona* (442 a. de C.). Muchos se han obstinado en ver en esta tragedia una especie de libelo contra la ley humana en favor de la ley divina o, por lo menos, la pintura del conflicto insuperable entre estos dos principios (o entre la "familia" y el "estado", como en Hegel). Ese es, en efecto, el contenido manifiesto del texto, incansablemente repetido. Y como los espectadores no pueden dejar de identificarse con Antígona, con la mujer pura, heroica, solitaria y desesperada frente a un Creonte obstinado, autoritario y arrogante, a los espectadores les parece que la "tesis" de la pieza es clara. En realidad, el sentido de la obra se despliega en varios niveles y a la interpretación clásica (que, digámoslo una vez más, es apenas una "interpretación") le falta el nivel que me parece más importante. Una justificación detallada de la interpretación que yo propongo exigiría un análisis completo de la obra, que no es posible exponer en estas páginas. Me contentaré con llamar la atención sobre algunos puntos. La interpretación que insiste en la evidente oposición —y bastante superficial— entre la ley humana y la ley divina olvida que para los griegos enterrar a los muertos es *también* una ley humana, así como defender su país es *también* una ley divina (Creonte lo dice explícitamente). Desde el principio al fin de la obra, el coro no cesa de oscilar entre las dos posiciones que siempre coloca en un mismo plano. El célebre himno (versos 332-375) a la gloria del hombre, el constructor de ciudades y el creador de las instituciones, termina con un elogio del hombre que es capaz de *entretejer juntas* (*pareirein*) "las leyes del país y la justicia de los dioses a la cual aquél prestó juramento". (Véase también el verso 725: "bien dicho en los dos sentidos".) Antígona debilita considerablemente la fuerza de su defensa de la "ley divina" al agregar que su acto está justificado porque un hermano es irremplazable una vez desaparecidos los padres y porque la situación habría sido diferente si se tratara de un marido o de un hijo. Seguramente ni la ley humana ni la ley divina sobre el entierro de los muertos reconocerían semejante distinción. Por añadidura, en este punto como por lo demás en toda la obra lo que se expresa por boca de Antígona es el amor apasionado de una hermana por su hermano más que el respeto a la ley divina. No hace falta llegar a los extremos de la interpretación e invocar cierta atracción incestuosa, pero ciertamente no es superfluo recordar que esta tragedia no habría sido la obra maestra que es si Antígona y Creonte hubieran sido sólo pálidos representantes de principios y no hubieran estado animados por vigorosas pasiones —el amor por su hermano en el caso de Antígona, el amor a la ciudad *y* a su propio poder en el caso de Creonte— de los cuales los argumentos de los protagonistas aparecen *también* como racionalizaciones. Y por fin, presentar a Creonte unilateralmente cargado con todas las "sinrazones" es ir contra el espíritu más profundo de la tragedia... y sin duda alguna de la tragedia sofoclesiana.

Lo que glorifican los últimos versos del coro (versos 1348-1355) es, no la

ley divina, sino el *phronein*, palabra intraducible que la traducción latina *prudentis* debilita de manera intolerable. El corifeo alaba el *phronein*, advierte contra la impiedad, aconseja nuevamente el *phronein* al poner en guardia contra las "grandes palabras" de los hombres excesivamente orgullosos (*hüperauchoi*).[23] Ahora bien, el alcance de este *phronein* está claramente indicado en el trascurso de la obra. La catástrofe se produce porque Creonte y Antígona se aferran a sus propias razones sin escuchar las razones del otro. No repetiremos aquí las razones de Antígona. Recordemos tan sólo que las razones de Creonte son irrefutables. Ninguna ciudad puede existir —y, por consiguiente, *ningún dios puede ser honrado*— sin *nomoi*; ninguna ciudad podría tolerar que alguien la traicionase y tomara las armas contra su propio país aliándose con extranjeros por pura sed de poder, como hizo Polinices. El propio hijo de Creonte, Hemón, confiesa claramente que no podría probar que su padre no tiene razón (versos 685-686); y Hemón expresa con vehemencia la idea central de la tragedia cuando ruega a su padre que "no quiere ser el único sabio" (*monos phronein*, versos 707-709).

La decisión de Creonte es una decisión política fundada en bases muy sólidas. Pero las bases políticas más sólidas pueden resultar vacilantes si son sólo "políticas". En otras palabras, precisamente a causa del carácter total de la esfera de lo político (incluso, en este caso, las decisiones relativas al entierro así como a la vida y a la muerte) una decisión política correcta debe tener en cuenta todos los factores, más allá de los factores estrictamente "políticos". Y aun cuando pensemos por las razones más racionales que hemos tomado la decisión correcta, esta decisión puede revelarse mala y hasta catastrófica. Nada puede garantizar a priori la justicia de un acto, ni siquiera la razón. Y, sobre todas las cosas, es una locura pretender a toda costa "ser el único sabio", *monos phronein*.

Antígona aborda el problema de la acción política en términos que son extremadamente pertinentes dentro del marco democrático y más que en ningún otro. La tragedia nos muestra la incertidumbre que reina en toda esta esfera, hace resaltar en grandes rasgos la impureza de los móviles, revela el carácter poco concluyente de los razonamientos sobre los que fundamos nuestras decisiones. *Antígona* muestra que la *hübris* nada tiene que ver con la trasgresión de normas bien definidas, que puede asumir la forma de la voluntad inflexible de aplicar las normas y ocultarse detrás de motivaciones nobles y dignas, racionales y piadosas. En su denuncia del *monos phronei*, esta tragedia formula la máxima fundamental de la política democrática.[24]

[23] Aquí debo dejar pendiente la cuestión suscitada por la interpretación que hizo Hannah Arendt (y también Hölderlin) de estos últimos versos (*Condition de l'homme moderne*, traducción francesa de G. Fradier, prefacio de Paul Ricoeur, París, Calmann-Lévy, 1983, págs. 34-35, nota 2), interpretación que de todas maneras no pone dificultades a mi propósito. Bastante curiosamente, en el excelente estudio ya citado, Michael Dennent no menciona la traducción propuesta en *Condition de l'homme moderne* y da una versión (oral) diferente sugerida por Hannah Arendt, versión totalmente inaceptable tanto desde un punto de vista filológico como atendiendo a la significación global de la tragedia. Denneny, *op. cit.*, págs. 268-289 y 274.

[24] Al final de *Los siete contra Tebas* (versos 1065-1975) de Esquilo, se puede encontrar un argumento suplementario en favor de mi interpretación. Se trata ciertamente de un agregado al texto inicial que data probablemente de los años 409-405 (Mazon, en la edición Budé, págs. 103). Es-

¿Cuál es el objeto de la autoinstitución autónoma? Esta es una cuestión que se puede rechazar de antemano, si se piensa que la autonomía —la libertad colectiva e individual— es un fin en sí misma; o también si se piensa que una vez establecida una autonomía significativa en la institución política de la sociedad lo demás no es ya una cuestión política sino que es un campo abierto a la libre actividad de los individuos, de los grupos y de la "sociedad civil".

No comparto estos puntos de vista. La idea de autonomía concebida como un fin en sí desembocaría en una concepción puramente formal, "kantiana". Queremos la autonomía a la vez por ella misma y también para poder *hacer* algo. Pero, ¿hacer qué? Y es más aun, no es posible disociar la autonomía política de lo "demás" o de la "sustancia" de la vida social. Por fin, en una parte muy importante, esta vida tiene que ver con las obras y los objetivos comunes sobre los cuales hay que decidir en común y que se convierten así en objetos de discusión política y de actividad política.

Hannah Arendt tenía una concepción sustantiva del "objeto" de la democracia, de la *polis*. Para ella, el valor de la democracia estaba en el hecho de que era el régimen político en el que los seres humanos pueden revelar lo que son a través de sus actos y de sus palabras. Este elemento estaba ciertamente presente en Grecia y era importante, pero solamente en la democracia. Hannah Arendt (después de Jacob Burckhardt) subrayó con razón el carácter agonístico de la cultura griega en general, no sólo en política sino en todos los dominios, y hay que agregar que no sólo en la democracia sino en todas las organizaciones políticas. Los griegos se preocupaban por encima de todas las cosas del *kleos* y del *kudos* y de la inmortalidad que ellos representaban.

Sin embargo, es imposible reducir el sentido y los fines de la política y de la democracia en Grecia a sólo este elemento; espero que esto surja claramente de mi rápida exposición anterior. Por lo demás, resulta seguramente muy difícil defender o apoyar la democracia sobre esta base. En primer lugar, si bien la democracia permite sin ninguna duda a los hombres "manifestarse" más que cualquier otro régimen, esa "manifestación" no podría alcanzar a todo el mundo ni a alguien que estuviera fuera del pequeño círculo de la minoría de personas que actúan y toman iniciativas en el campo político propiamente dicho. En segundo lugar (y esto es lo más importante), la posición de Hannah Arendt deja de lado la cuestión capital del contenido, de la sustancia, de esta "manifestación". Para tomar casos extremos; Hitler, Stalin y sus tristemente célebres compañeros re-

---

te agregado fue insertado de manera que anunciaba la representación de *Antígona* inmediatamente después. Así *Los siete contra Tebas* termina con una división del coro, de suerte que el primer coro canta que sostendrá a aquellos que son solidarios con su sangre (genea) porque lo que la polis considera justo es diferente según los tiempos; en otras palabras, las leyes de la polis cambian, en tanto que el derecho de la sangre es perenne; y el otro medio coro se coloca de parte de la *polis* y del *dikaion*, es decir, del derecho. El primer medio coro no hace mención alguna de una "ley divina"; en cambio el segundo menciona a los "bienaventurados", sin duda los héroes protectores de la ciudad y el propio Zeus. También todo esto pertenece al texto manifiesto, pero constituye un testimonio no desdeñable de la manera en que a fines del siglo V los atenienses encaraban la cuestión y del sentido que daban a *Antígona*.

velaron ciertamente lo que eran a través de sus actos y discursos. La diferencia entre Temístocles y Pericles, por un lado, y Cleón y Alcibíades, por otro, la diferencia entre los constructores y los enterradores de la democracia no está en el simple hecho de la "manifestación" sino que está en el contenido de esa manifestación. Y, hasta es más, precisamente porque lo único que contaba a los ojos de Cleón y de Alcibíades era la "manifestación" como tal, la simple "aparición en el espacio público", esos hombres provocaron catástrofes.

La concepción sustantiva de la democracia en Grecia se puede percibir claramente en la masa global de las *obras* y de la *polis* en general y esa concepción fue explícitamente formulada, con una profundidad y una intensidad sin igual, en el mayor monumento del pensamiento político que me haya sido dado leer, en la "Oración fúnebre" de Pericles (Tucídides, II, 35-46). No cesará de asombrarme el hecho de que Hannah Arendt (quien admiraba este texto y quien dio brillantes indicaciones para su interpretación) no haya visto que el texto presentaba una concepción *sustantiva* de la democracia que era apenas compatible con la suya propia.

En su "Oración fúnebre", Pericles describe las costumbres y modos de proceder que los atenienses (II, 37-41) y presenta en una frase (comienzo del II, 40) una definición de lo que es en realidad el "objeto" de esa vida ateniense. El pasaje en cuestión es el famoso *Philokaloumen gar met' euteleias kai philosophoumen aneu malakias*. En *La Crise de la culture* (*op. cit.*, págs. 272 y siguientes), Hannah Arendt ofrece un comentario rico y penetrante. Pero en su texto no consigo encontrar lo que para mí es el punto más importante.

Las palabras de Pericles desafían la traducción en una lengua moderna. Literalmente, se pueden traducir los dos verbos por "nosotros amamos la belleza... y nosotros amamos la sabiduría...", pero, como lo comprendió bien Hannah Arendt, esto sería perder de vista lo esencial. Los verbos no permiten la separación del sujeto ("nosotros") y de un "objeto" —la belleza o la sabiduría— exterior a ese sujeto "nosotros". No son verbos transitivos y ni siquiera son simplemente activos; son al mismo tiempo "verbos de estado"; como el verbo *vivir*, designan una "actividad" que al mismo tiempo es una manera de ser o más bien la manera en virtud de la cual el sujeto del verbo *es*. Pericles no dice "Nosotros amamos las cosas bellas y las conservamos en los museos, nosotros amamos la sabiduría y pagamos a profesores y compramos libros", sino que dice: vivimos en el amor de la belleza y de la sabiduría y en la actividad que suscita este amor; vivimos por la belleza y la sabiduría, con ellas y a través de ellas, pero lo hacemos evitando las extravagancias y la molicie.[25] Y por eso Pericles estima que tiene el derecho de considerar a Atenas la *paideusia* —educación y educadora— de Grecia.

En su "Oración fúnebre", Pericles muestra implícitamente la futilidad de los falsos dilemas que envenenan la filosofía política moderna y en general la men-

[25] Doy la traducción habitual de *euteleia*. Por más que no sea rigurosamente imposible, la traducción de este término que da Hannah Arendt y que permite la interpretación: "nosotros amamos la belleza dentro de los límites del juicio político" es extremadamente improbable.

talidad moderna: el "individuo" contra la "sociedad", "sociedad civil" contra el "estado". Para Pericles el objeto de la institución de la *polis* es la creación de un ser humano, el ciudadano ateniense, que existe y que vive en la unidad y por la unidad de estos tres elementos: el amor y la práctica de la belleza, el amor y la práctica de la sabiduría y la responsabilidad del bien público, de la colectividad, de la *polis* ("cayeron valientemente en el combate aspirando con buen derecho a no verse desposeídos de semejante *polis*, y es fácil comprender que entre los vivos cada uno esté dispuesto a sufrir por ella", II, 41). Y estos tres elementos no pueden separarse: la belleza y la sabiduría tales como las amaban y las experimentaban los atenienses, sólo podían existir en Atenas. El ciudadano ateniense no es un "filósofo privado" ni un "artista privado", es un ciudadano para quien el arte y la filosofía han llegado a ser modos de vida. Esa es, según creo, la verdadera respuesta, la respuesta concreta de la antigua democracia a la pregunta relativa al "objeto" de la institución política.

Cuando digo que los griegos son para nosotros un germen, quiero decir en primer lugar que los griegos nunca dejaron de reflexionar sobre la cuestión de saber qué debe realizar la institución de la sociedad; y, en segundo lugar, quiero decir que, en el caso paradigmático de Atenas, los griegos aportaron esta respuesta: la creación de seres humanos que viven con la belleza, que viven con la sabiduría y que aman el bien común.

París-Nueva York-París, marzo de 1982-junio de 1983

Naturaleza y valor de la igualdad *

Ante todo quiero agradecer al señor Busino por su presentación tan benévola y agradecer también a Bernard Ducret y a Jean Starobinski, gracias a quien tengo el placer de poder hablar ante ustedes. También quisiera formular con ustedes votos por el pronto restablecimiento de la salud de Jean Starobinski.

Jean Starobinski, precisamente en su texto de invitación a este encuentro, observaba con toda razón: "La cuestión de la igualdad se relaciona con la representación que nosotros nos hacemos de la naturaleza humana. Se refiere, pues, a una interrogación filosófica y religiosa. Pero también tiene relación con el modelo que nos proponemos de una sociedad justa y, por lo tanto, tiene una dimensión sociopolítica". Y la existencia de estas dos dimensiones (la dimensión filosófica y la dimensión política), su relativa independencia y al mismo tiempo el hecho de que sean solidarias entre sí, muestra la dificultad de nuestra cuestión, la cuestión de la naturaleza y del valor de la igualdad.

Filosofía y política nacen juntas, en el mismo momento, en el mismo país, suscitadas por un mismo movimiento, el movimiento hacia la autonomía individual y colectiva. Cuando digo filosofía no me refiero a sistemas, a libros, a razonamientos escolásticos. Se trata primero y ante todo del cuestionamiento de la representación instituida del mundo, del cuestionamiento de los ídolos de la tribu en un horizonte de una interrogación ilimitada. Cuando digo política no hablo de elecciones municipales ni presidenciales; la política, en el verdadero sentido del término, es el cuestionamiento de la institución efectiva de la sociedad, es la actividad que trata de encarar lúcidamente la institución social como tal.

Dije que las dos nacen juntas, en Grecia evidentemente, y renacen también juntas en la Europa Occidental a fines de la Edad Media. Estas dos coincidencias son en verdad mucho más que coincidencias. Se trata de una conatividad esencial, de una consubstancialidad.

* Conferencia pronunciada el 28 de septiembre de 1981 en la universidad de Ginebra en ocasión de los XXIII Encuentros Internacionales de Ginebra dedicados al tema "la exigencia de la igualdad"; publicada en el volumen que contiene las actas de esos Encuentros, *L'Exigence d'égalité*, Editions de la Baconnière, Neuchâtel, 1982.

Pero consubstancialidad no significa identidad y menos aun dependencia de uno de los términos respecto del otro. A mis ojos, la ontología que hemos heredado, la columna vertebral de la filosofía, ha permanecido lisiada, inválida, y estos achaques acarrearon consecuencias muy graves para lo que se llama la filosofía política, la cual nunca fue en realidad más que una filosofía *sobre* la política, una filosofía *exterior* a la política; y esto comenzó ya en Platón.

Pero, aun cuando la filosofía hubiera sido de otra manera, habría sido igualmente imposible sacar de la filosofía una política. No hay ningún paso que conduzca de la ontología a la política. Esta es, en efecto, una afirmación banal. Sin embargo su repetición resulta necesaria en vista de la confusión que perpetuamente renace entre estos dos dominios. No se trata sencillamente de que legítimamente no se podría pasar del hecho al derecho, lo cual es cierto. Se trata de mucho más; los esquemas últimos puestos por obra en la filosofía y en la política, así como la posición frente al mundo, implican en los dos casos diferencias radicales por más que, como ya dije, las dos procedan del mismo movimiento que pone en tela de juicio el orden establecido de la sociedad.

Tratemos de explicar brevemente esta diferencia. La filosofía no puede fundamentar una política... por lo demás no puede "fundamentar" nada. En materia de política, especialmente, todo lo que la filosofía puede decir es: si queréis la filosofía deberéis querer también una sociedad en la que la filosofía sea posible. Esto es enteramente exacto, pues hay sociedades —que ciertamente hoy existen— en las que la filosofía no es posible o, mejor dicho, en que sólo se la puede practicar en secreto. Pero para aceptar este razonamiento es menester que queramos la filosofía y lo cierto es que no podemos justificar racionalmente este querer la filosofía puesto que semejante justificación racional presupondría precisamente la filosofía, invocaría como premisa aquello que hay que demostrar.

Sabemos también que la filosofía no puede (como a menudo ha querido hacerlo) "fundarse" ella misma. Toda fundación o fundamentación de la filosofía resulta o bien directamente falaz o bien se basa en círculos, círculos viciosos desde el punto de vista de la simple lógica formal, pero que en otra perspectiva son círculos que entraña la verdadera creación historicosocial. Creación: esta idea cuya ausencia marca precisamente lo que acabo de llamar la invalidez de la ontología heredada. La creación en general, como la creación historicosocial, es incomprensible para la lógica establecida, sencillamente porque en la creación el resultado, el efecto de las operaciones de que se trata, está presupuesto por esas operaciones mismas.

Veamos un ejemplo en nuestro dominio: la autocreación de la sociedad —más adelante volveré a este punto— sólo es posible si existen individuos *sociales*; o, la autotransformación de la sociedad sólo es posible si existen individuos que aspiren a esa transformación de la sociedad y puedan llevarla a cabo. Pero, ¿de dónde proceden, pues, esos individuos?

La creación filosófica (como la creación política) sólo tiene un sentido para quienes están aguas abajo de esa creación. Por eso encontramos este límite: la filosofía no solamente no puede ser fundada lógicamente sino que no podría prevalecer contra actitudes y creencias que ignoren el mundo filosófico, que están aguas arriba de ese mundo. De la misma manera, las ideas políticas que profe-

samos no pueden ser demostradas ante individuos formados en otras sociedades y para quienes dichas ideas políticas no representan una parte de su tradición histórica o de su representación del mundo.

La filosofía, que es ella misma creación historicosocial, depende evidentemente del mundo historicosocial en el cual se creó, lo cual no quiere decir que esté determinada por ese mundo. Pero tal dependencia (así como, por lo demás, la libertad de la creación filosófica) encuentra su límite y al mismo tiempo su contrapeso en la existencia de un referente del pensamiento, en la existencia de un término al que se refiere el pensamiento, al que apunta, término que no es el pensamiento mismo Filosofar o pensar en el sentido fuerte del término es esa empresa supremamente paradójica que consiste en crear formas de pensamiento para pensar lo que está más allá del pensamiento, lo que simplemente *es*. Pensar es tender hacia algo diferente del pensamiento sabiendo sin embargo que esa otra cosa sólo podrá captarse en el pensamiento y por el pensamiento y sabiendo en definitiva, la cuestión es: ¿qué es lo que, en lo que se piensa, proviene del que piensa y qué es lo que proviene de lo que es pensado? Esta pregunta permanecerá siempre sin decidir como cuestión última. Y esta paradoja es ella misma paradójicamente el alimento, el único, del pensamiento.

Pero el pensar/querer político, el pensar/querer otra institución de la sociedad no tiene referente exterior a sí mismo. Verdad es que ese pensar/querer no es delirante, pues también él encuentra su alimento o cierto alimento o en todo caso seguramente su fuente en la voluntad y la actividad de la colectividad a la que se dirige y de la cual él procede. Pero precisamente la colectividad o la parte de la colectividad que actúa políticamente sólo tiene que ver consigo misma en este contexto. El pensamiento, la filosofía, no tiene un fundamento seguro, pero tiene puntos de referencia en aquello que en cierto modo le es exterior. Ningún punto de referencia de este tipo existe en el caso del pensar/querer político. El pensamiento *debe* tender a su independencia —paradójica y en última instancia imposible— respecto de su enraizamiento historicosocial. Pero el pensar/querer político no puede en modo alguno aspirar a semejante independencia. Lo propio del pensamiento consiste en querer encontrarse con algo diferente de sí mismo. Lo propio de la política consiste en querer hacerse algo diferente de lo que es partiendo de ella misma

Achaques de la ontología heredada decía poco antes; dichos achaques consisten para decirlo brevemente en la ocultación de la cuestión o, mejor dicho, del *hecho* de la creación y de lo imaginario radical que operan en la historia. Y es menester superar esa ontología pues ella continúa determinando (se tenga o no conciencia de ello) lo que se piensa en todas las esferas. Es esta ontología lo que hay que trascender si se quiere enfrentar la cuestión de la política en su terreno propio. Y esto se manifiesta con intensa claridad en el caso de la cuestión que nos incumbe hoy, la cuestión de la igualdad y también en el caso de esta otra cuestión estrechamente vinculada con la primera, la cuestión de la libertad.

En efecto, desde que existen, las discusiones sobre la igualdad y las discusiones sobre la libertad están hipotecadas por una ontología antropológica, por una metafísica relativa al ser humano que hace de ese ser humano —de ese ejem-

plar singular de la especie *homo sapiens*— un *individuo sustancia*, un individuo de derecho divino, de derecho natural o de derecho racional. Dios, la naturaleza, la razón son entendidos como entes supremos y paradigmáticos que funcionan como ser y como sentido y así fueron siempre postulados dentro del marco de la filosofía heredada como fuentes de un ser/sentido derivado y segundo de la sociedad y concebidos cada vez como parcelas o moléculas de divinidad, de naturaleza o de razón que definen o deberían definir al ser humano como individuo.

Estos fundamentos metafísicos de la igualdad de los seres humanos son insostenibles en sí mismos y tanto es así que ya no se oye hablar más de ellos. Ya no se oye decir que la exigencia de la igualdad o la exigencia de la libertad se funda en la voluntad de Dios, que nos creó a todos iguales, o en el hecho de que por naturaleza somos iguales, o en la circunstancia de que la razón exige que... Y es completamente característico que todas las discusiones contemporáneas sobre los derechos del hombre exhiban una marca de pudor, por no decir pudibundez, o por no decir pusilanimidad filosófica sin más ni más.

Pero también estos "fundamentos" filosóficos o metafísicos de la igualdad son o se hacen en su utilización más que equívocos. En virtud de ciertos deslices lógicos o de algunas ocultas premisas suplementarias, se puede hacer derivar de ellas tanto la defensa de la igualdad como lo contrario.

El cristianismo, como buena teología, sólo tiene que ver con una igualdad ante Dios, no con una igualdad social y política. Y, como buena práctica histórica, el cristianismo casi siempre aceptó y justificó las desigualdades terrestres. La igual condición metafísica de todos los seres humanos, como hijos de Dios a los que se les ha prometido la redención, se refiere al único asunto importante, se refiere al destino "eterno" de las almas. Esto nada dice y no *debería* decir nada sobre la suerte de los seres humanos aquí abajo durante esta ínfima fracción de tiempo intramundano de su vida que es, como diría un matemático, de dimensión cero frente a la eternidad. El cristianismo fue, por lo menos el cristianismo inicial y originario, perfectamente consecuente y coherente en este aspecto: dad al César lo que es del César, mi reino no es de este mundo, todo poder proviene de Dios (San Pablo, Epístola a los romanos), etc. Esto se formulaba cuando el cristianismo era todavía un credo fuertemente acósmico. Cuando dejó de serlo para convertirse en religión instituida y hasta legalmente obligatoria para los habitantes del imperio (con el decreto de Teodosio el Grande), el cristianismo se adaptó perfectamente a la existencia de las jerarquías sociales y las justificó. Ese fue su papel social en la gran mayoría de los países y de las épocas.

A veces resulta extraño ver cómo pensadores, por lo demás serios, quieren hacer de la igualdad trascendente de las almas, igualdad profesada por el cristianismo, un antecedente de las ideas modernas sobre la igualdad social y política. Para esto sería menester olvidar o borrar de la manera más increíble doce siglos de Bizancio, diez siglos de Rusia, dieciséis siglos ibéricos, la santificación de la servidumbre en Europa (y esa hermosa palabra alemana para designar la servidumbre *Leibeigenschaft*, la propiedad del cuerpo, pues evidentemente el alma es propiedad de Dios), la santificación de la esclavitud fuera de Europa, las posiciones de Lutero durante la guerra de los campesinos... y no digo más.

Por cierto que la igualdad de todos los seres humanos como descendientes de Adán y Eva fue a menudo evocada por sectas y por movimientos sociorreligiosos y también por aquellos mismos campesinos en el siglo XVI, pero eso sólo muestra que por fin se entraba otra vez (después de mil años de un reinado de jerarquía social religiosamente confirmado y ratificado) en un nuevo período de cuestionamiento de la institución de la sociedad, cuestionamiento que al comienzo hacía uso de todo elemento que le pareciera utilizable en cuanto a las representaciones establecidas para darles una *nueva* significación. El impulso ascendente del movimiento democrático e igualitario a partir del siglo XVII y sobre todo en el siglo XVIII no se da en todos los países cristianos; nada de eso. El movimiento se desarrolla solamente en algunos y en función de otros factores que traducen la acción de nuevos elementos históricos, requieren nuevos costos, representan una nueva creación social. En este contexto asumen su verdadera significación las célebres palabras de Grotius de comienzos del siglo XVII (cito de memoria): "Aun suponiendo (lo que no podría enunciarse sin proferir la mayor blasfemia) que Dios no existe o que no se interesa en modo alguno por las cuestiones humanas, aun así se podría fundar el contrato social en el derecho natural". Lo que Grotius dice tomando estas precauciones —que para él no eran ciertamente sólo oratorias pues el autor era un buen creyente protestante— es que en última instancia no se necesita de la ley divina para fundar una ley humana. Y, por otra parte, casi no es necesario recordar que en esa misma ciudad de Ginebra hasta la condición metafísica de la "igualdad" de las almas es más que equívoca, puesto que el cristianismo es perfectamente compatible con la doctrina más extremada de la predestinación, la cual crea clases sociales metafísicas o clases sociales trascendentes en el más allá y por toda la eternidad.

Igualmente equívocas son en este ámbito las invocaciones a la "naturaleza" o a la "razón". Resulta característico que el único filósofo griego que se propuso "fundamentar" la esclavitud (que para los griegos era un *hecho* puro resultante de una *fuerza* desigual y que nadie había tratado de *justificar*), me refiero a Aristóteles, invoque para hacerlo la "naturaleza" y la "razón". Cuando Aristóteles dice que existe *phüsei douloi*, esclavos por naturaleza, para él la *phüsis*, como siempre, no es una "naturaleza" en el sentido de la ciencia moderna, es la forma, la norma, el fin, el *telos*, la finalidad, la esencia de una cosa. Es esclavo "por naturaleza", según Aristóteles, quien no es capaz de gobernarse a sí mismo, lo cual, cuando se piensa en ello, es casi una tautología en el plano de los *conceptos*, tautología que nosotros continuamos aplicando, por ejemplo, en el caso de interdicción jurídica o en el caso de internación psiquiátrica. Y es asombroso comprobar que la argumentación de Aristóteles tendiente a privar de los derechos políticos a quienes ejercen profesiones "banáusicas" (los *banausoi*) es retomada casi palabra por palabra por uno de los representantes más eminentes del liberalismo moderno, Benjamin Constant, en su defensa del sufragio restringido y censual.

Algo semejante puede decirse de la insuficiencia y de los equívocos de las argumentaciones científicas modernas. La "naturaleza científica" (en este caso la de la biología) crea una "igualdad" de los seres humanos en ciertos aspectos —por ejemplo, salvo casos de anormalidad, todos los hombres y todas las mu-

jeres son capaces de fecundación— y a la vez crea una "desigualdad" en otros aspectos, en virtud de una multitud de características somáticas, por ejemplo. No sólo el racismo, sino hasta el antirracismo "biológico" reposan, según me parece, en deslices lógicos. Que en los seres humanos haya rasgos que se transmiten genéticamente es indiscutible, es una perogrullada. Pero más allá de esta perogrullada, la cuestión de saber *cuáles* son los rasgos que se transmiten genéticamente es una cuestión empírica; sin embargo, la respuesta a esta pregunta nunca nos dirá *lo que queremos* y lo que *debemos querer*. Si pensáramos que el valor supremo de la sociedad, el valor al cual debería estar subordinado todo lo demás, es la capacidad de correr cien metros en menos de nueve segundos o de levantar en vilo trescientos kilogramos, habría ciertamente motivo para seleccionar linajes humanos puros capaces de estas realizaciones, de la misma manera en que hemos seleccionado las gallinas Leghorn porque son buenas ponedoras de huevos y las gallinas Rhode Island porque son de carne muy tierna.

Confusiones análogas rodean generalmente las discusiones sobre el "cociente de inteligencia". No me ocuparé de esta cuestión, pues creo que Albert Jacquart hablará de ella. Me limitaré a hacer sencillamente dos observaciones. Primero, aun cuando se consiguiera "demostrar" que el cociente de inteligencia es hereditario, no habría en ello para mí ni escándalo científico ni motivo alguno para cambiar nada en mi actitud política. Pues si el "cociente de inteligencia" mide algo —de lo cual puede dudarse bastante— y suponiendo que lo que mide pueda separarse de todas las influencias posnatales sufridas por el individuo —lo que me parece aun más dudoso— sólo mediría en definitiva la inteligencia del hombre en cuanto inteligencia puramente *animal*. En efecto, en el mejor de los casos mediría la "inteligencia" que consiste en la capacidad de combinar y de integrar datos, lo que equivale a la mayor o menor perfección del individuo examinado como autómata conjuntista-identitario, es decir, aquello que comparte con los monos, el grado en que dicho individuo es un hipermono particularmente logrado. Ningún test mide ni podrá medir nunca lo que constituye la inteligencia propiamente humana, lo que marca nuestra salida de la animalidad pura, la imaginación creadora, la capacidad de establecer y crear cosas nuevas. Semejante "medida" carecería por definición de sentido.

Por lo demás, no podrían sacarse conclusiones *políticas* de ninguna medición del tipo del cociente de inteligencia. Para hacerlo, habría que agregar premisas suplementarias, que generalmente se pasan por alto y que son enteramente arbitrarias cuando no francamente absurdas, tales como por ejemplo: es menester que los más inteligentes tengan más dinero (y entonces se pregunta uno si Einstein era menos inteligente que Henry Ford o si, en el caso de que se le hubiera dado más dinero, Einstein habría avanzado más en sus realizaciones científicas); o bien: es menester que los más inteligentes gobiernen, lo cual parece ir contra el consenso de las sociedades contemporáneas que demuestran reiteradamente en ocasión de las elecciones que no están particularmente interesadas en tener gobernantes muy inteligentes; y, por otra parte, esto implicaría una toma de posición política a la vez muy específica y supremamente vaga: ¿con miras a qué deben gobernar los más inteligentes? ¿Y para hacer qué?

De este género de consideraciones no podemos extraer conclusiones polí-

ticas. Pertenecemos a una tradición que tiene sus raíces en la voluntad de libertad, en la voluntad de autonomía individual y colectiva, y ambas son inseparables. Nosotros asumimos explícitamente (y críticamente) esta tradición en virtud de una *elección política* cuyo carácter no delirante está demostrado por los elementos en que el movimiento hacia la igualdad y la libertad avanzó en nuestra tradición europea, así como está demostrado por el simple hecho de que hoy podamos mantener aquí libremente esta discusión. A pesar de la desigualdad transitoria de nuestras posiciones —yo que les estoy hablando y ustedes que simplemente me escuchan—, está dentro de nuestro poder invertir los papeles y discutir, por ejemplo, mañana por la mañana sin que nadie pueda hablar más que otros. Esta tradición y esta decisión política están ancladas en la estructura antropológica del hombre grecooccidental, del hombre europeo tal como éste se forjó. Tal elección se traduce aquí en esta afirmación: queremos que todos sean autónomos, es decir, que todos aprendan a gobernarse individualmente y colectivamente; y sólo se puede desarrollar la capacidad de gobernarse participando uno en un pie de igualdad, de manera igual, en el gobierno de las cosas comunes, de los asuntos comunes. Verdad es que la segunda afirmación contiene un importante componente de hecho "empírico" que parece empero difícilmente discutible. Todo ser humano posee genéticamente la capacidad de hablar... que no le sirve de nada, si no aprende una lengua.

El intento de fundar la igualdad y la libertad, es decir, la *autonomía* humana en una instancia extrasocial es intrínsecamente antinómico. Es la manifestación misma de la heteronomia. Que Dios, la naturaleza o la razón hayan decretado la libertad (o la esclavitud), lo cierto es que estaríamos sometidos y sujetos a ese supuesto decreto.

La sociedad es autocreación, su institución es autoinstitución hasta ahora autoocultada. Esta autoocultación es precisamente la característica fundamental de la heteronomia de las sociedades. En las sociedades heterónomas, es decir, en la inmensa mayoría de las sociedades que existieron hasta ahora —esto es, casi todas—, encontramos (institucionalmente establecida y sancionada) la representación de una fuente de institución de la sociedad que está *fuera* de la sociedad: los dioses, Dios, los antepasados, las leyes de la naturaleza, las leyes de la razón, las leyes de la historia. En otras palabras, encontramos la representación impuesta a los individuos de que la institución de la sociedad no depende de ellos, de que los individuos no pueden establecer ellos mismos su ley —pues esto es lo que quiere decir *autonomía*—, sino que la ley está ya dada por algún otro o alguna otra entidad. Hay pues autoocultación de la autoinstitución de la sociedad y esto forma parte de la heteronomia de la sociedad.

Pero también hay una considerable confusión en las discusiones contemporáneas (confusión que se remonta ya al siglo XVIII) sobre la idea o la categoría de individuo. El individuo, del que se habla siempre en este contexto, es él mismo creación social. Es una parte total, como dicen los matemáticos, de la institución de la sociedad. El individuo encarna una imposición de la institución social a una psique que, por naturaleza, es social. El individuo es creación social como forma en general y no se desarrolla por sí solo; si se cría a alguien en una

selva salvaje ese alguien será un niño lobo, un niño salvaje, un loco o lo que ustedes quieran, pero no será un individuo. El individuo es cada vez y en cada tipo dado de sociedad una fabricación, y digo ciertamente fabricación, de un producto —casi de un producto hecho en serie— social específico. Toda sociedad al instituirse establece al individuo como forma instituida y ninguna sociedad por más que practique la forma más extrema de "totemismo", confunde a un individuo humano, cualquiera que sea su condición social, con un leopardo o con un jaguar. Pero toda sociedad es también creación de un *tipo* (*eidos*) histórico *específico* de individuo y "fabricación en serie" de ejemplares de ese tipo: lo que la sociedad francesa, suiza, norteamericana o rusa fabrica como individuo tiene muy poco que ver (aparte de características tan generales que resultan vacías) con el individuo que fabricaban las sociedades romana, ateniense, babilónica o egipcia, para no hablar de las sociedades primitivas.

Esta creación y esta fabricación implican siempre la forma abstracta y parcial de la igualdad, porque la institución opera siempre por lo universal y en lo universal o lo que yo llamo lo conjuntista-identitario: la institución opera atendiendo a clases, propiedades y relaciones. La sociedad, desde el momento en que está instituida, crea al comienzo una "igualdad" sobrenatural entre seres humanos, igualdad que no es su semejante biológica, pues la sociedad no puede instituirse sin establecer relaciones de equivalencia. La sociedad debe decir: *los* hombres, *las* mujeres, *los que* tienen entre dieciocho y veinte años, *los que* viven en tal aldea; opera necesariamente atendiendo a clases, relaciones, propiedades. Pero esta "igualdad" segmentaria y lógica es compatible con las desigualdades sustantivas más agudas. Hay siempre una equivalencia en cuanto a *tal* criterio o, como dicen los matemáticos, *módulo*. En una sociedad arcaica, los miembros de una "clase de edad dada" son "iguales" entre sí en cuanto miembros de esa clase. En una sociedad con esclavos, los esclavos son "iguales" entre sí, en cuanto esclavos.

¿Y qué hay más allá de eso? ¿Hay un elemento universal en los seres humanos que se impone a todas las sociedades independientemente de su constitución animal biológica? El único clase universal de los seres humanos es la psique entendida como imaginación radical. Pero esa psique no puede manifestarse y ni siquiera subsistir si no le es impuesta la forma del individuo social. Y ese individuo está "dotado" de aquello de que lo dota cada vez la institución de la sociedad a la que pertenece.

Para comprenderlo, basta reflexionar en este hecho enorme: en la mayoría de los casos y en la mayor parte de los tiempos históricos el individuo es fabricado por la sociedad de manera tal que lleva en sí mismo la exigencia de la *desigualdad* respecto de los demás y no la exigencia de la igualdad. Y esto no se debe a ningún azar, pues una institución de la sociedad que es institución de la desigualdad corresponde mucho más "naturalmente" —por más que el término esté aquí completamente fuera de lugar— a las exigencias del núcleo psíquico originario, a las exigencias de la mónada psíquica que llevamos en nosotros y que imagina siempre (cualquiera que sea nuestra edad) que es omnipotente y centro del mundo. Esta omnipotencia, esta centralidad en relación con el universo evidentemente no es realizable; pero se puede encontrar un simulacro en una peque-

ña potencia y en la centralidad dentro de un pequeño universo. Es evidente que un elemento correlativo fundamental de las exigencias de la economía psíquica del individuo es creado, es inventado por la sociedad, precisamente en la forma de la jerarquía social y de la desigualdad.

La idea de una igualdad social y política de los individuos no es ni puede ser una tesis científica o una tesis filosófica. Es una *significación imaginaria social* y, más precisamente, una idea y una voluntad política, una idea que corresponde a la institución de la sociedad como comunidad política. Ella misma es creación histórica y una creación, si cabe decirlo así, extremadamente inverosímil. Los europeos contemporáneos (la palabra europeo aquí no es una expresión geográfica, es una expresión de civilización) no se dan cuenta de la enorme inverosimilitud histórica de su existencia. Comparada con la historia general de la humanidad, esta historia europea, esta tradición, la filosofía, la lucha por la democracia, la igualdad y la libertad son tan inverosímiles como lo es la existencia de la vida en la tierra en relación con los sistemas estelares que existen en el universo. En la India aun hoy el sistema de las castas continúa siendo extremadamente vigoroso: nadie cuestiona allí las castas. En los diarios pudimos leer recientemente que en un estado de la India, los parias que querían salirse de su situación no promovieron un movimiento político en favor de los derechos de los parias, sino que comenzaron por convertirse al islamismo, porque el islamismo no reconoce castas.

La exigencia de la igualdad es una creación de *nuestra* historia, de ese segmento de historia al que pertenecemos. Se trata de un hecho histórico o, mejor dicho, de un metahecho que nace en esta historia y que, partiendo de allí, tiende a transformar la historia, incluso la historia de los *otros* pueblos. Es absurdo querer fundarla en un sentido admitido del término, puesto que es esa exigencia la que nos funda en nuestra condición de hombres europeos.

En este aspecto, la situación es análoga a la de las exigencias de la indagación racional, de la interrogación ilimitada, del *logon dinonai*, dar cuenta y razón. Si trato de "fundamentar" racionalmente la igualdad, sólo puedo hacerlo mediante un discurso que se dirija a todos y que rechace toda "autoridad", discurso por lo tanto que ya ha *presupuesto* la igualdad de los seres humanos como seres racionales. Y esta igualdad no es evidentemente un hecho empírico, sino que es la hipótesis de todo discurso racional puesto que semejante discurso presupone un espacio público del pensamiento y un tiempo público del pensamiento abiertos ambos a todos y a quienquiera que sea.

Lo mismo que las ideas —las significaciones imaginarias sociales— de libertad y de justicia, la idea de igualdad anima desde hace siglos las luchas sociales y políticas de los países europeos (en el sentido amplio que acabo de indicar) y el proceso de autotransformación de dichos países. La culminación de este proceso es el proyecto de instauración de una *sociedad autónoma*, esto es, de una sociedad capaz de autoinstituirse explícitamente y por lo tanto de poner en tela de juicio sus instituciones ya dadas y su representación del mundo ya establecida. Esto equivale a decir: una sociedad que, aun viviendo regida por leyes y sabien-

do que no puede vivir sin leyes, no quiere ser avasallada por sus propias leyes; una sociedad pues en la cual permanezca siempre abierta la interrogación: ¿cuál es la ley justa?

Semejante sociedad autónoma es inconcebible sin individuos autónomos, y viceversa. Es una grosera falacia oponer aquí una vez más sociedad e individuo, autonomía del individuo y autonomía social, puesto que cuando decimos individuo hablamos de un aspecto de la institución social y cuando hablamos de institución social hablamos de algo cuyo único portador efectivo, eficaz y concreto es la colectividad de los individuos. No puede haber individuos libres en una sociedad sometida. Tal vez pueda haber allí filósofos que reflexionen junto a su estufa; pero esos filósofos fueron posibles en ese espacio histórico porque hubo antes que ellos colectividades autónomas que crearon la filosofía y la democracia. Descartes podrá muy bien decir que prefiere cambiar él mismo antes que cambiar el orden del mundo. Pero para poder decir esto le hace falta la tradición filosófica. Y esa tradición filosófica no fue fundada por hombres que pensaban que era mejor cambiarse que cambiar el orden del mundo. Esa tradición fue fundada por hombres que comenzaron cambiando el orden del mundo, con lo cual hicieron posible la existencia, en ese mundo cambiado, de los filósofos. Descartes, como filósofo que "se retira de la sociedad", o cualquier otro filósofo, sólo es posible en una sociedad en la que ya están presentes la libertad y la autonomía. Sócrates como babilonio es inconcebible. El lo sabía y así lo dijo en el *Critón* (o, mejor dicho, fue Platón quien se lo hizo decir): le hizo decir que no puede transgredir las leyes que lo han hecho ser lo que él es. Kant como egipcio (quiero decir faraónico) es completamente imposible, aunque pueda dudarse de que Kant mismo lo hubiera sabido realmente.

La autonomía de los individuos, su libertad (que implica, claro está, la capacidad de cuestionarse ellos mismos) tiene también sobre todo como contenido *la participación igual de todos* en el poder, sin la cual no hay ciertamente libertad, así como no hay libertad sin igualdad. ¿Cómo podría yo ser libre si otros deciden sobre lo que me incumbe y yo no puedo tomar parte en esa decisión? Hay que afirmar vehementemente, contra los lugares comunes de cierta tradición liberal, que no hay antinomias, sino que hay implicación recíproca entre las exigencias de la libertad y de la igualdad. Esos lugares comunes, que continúan siendo corrientes, sólo adquieren cierta apariencia de sustancia partiendo de una condición degradada de la libertad, como libertad restringida, defensiva, pasiva. Según esta concepción, se trata simplemente de "defender" al individuo contra el poder, lo cual presupone que se haya aceptado ya la alienación o la heteronomía política, que uno se haya resignado a la existencia de una esfera estatal *separada* de la colectividad y, en definitiva, que uno acepte una concepción del poder (y hasta de la sociedad) entendido como un "mal necesario". Este punto de vista no es solamente falso sino que representa una degradación ética afligente. Nadie expresó mejor esta degradación que Benjamin Constant, uno de los grandes voceros del liberalismo, cuando escribió que, en oposición al individuo antiguo, todo lo que el individuo moderno pide a la ley y al estado es "la garantía de sus goces". Puede uno admirar la elevación de este pensamiento y de esta ética. ¿Será necesario recordar que este ideal tan sublime, la "garantía de nuestros goces",

es imposible de realizar si permanece uno pasivo respecto del poder y recordar que (puesto que necesariamente en la vida social hay reglas que afectan a todo el mundo y que se imponen a todos) la única garantía de la famosa libertad de decidir, con que nos llenan los oídos de nuevo hace algún tiempo, es la participación activa en la formación y en la definición de esas reglas?

Actualmente circula otra monstruosa falacia. Se pretende mostrar que la libertad y la igualdad son perfectamente separables y hasta antinómicas invocando el ejemplo de Rusia o de los países llamados, por antífrasis, socialistas. Oye uno decir: bien ven ustedes que la igualdad total es incompatible con la libertad y que corre pareja con el avasallamiento. ¡Como si hubiera alguna igualdad en un régimen como el de Rusia! ¡Como si en ese régimen no hubiera una fracción de la población privilegiada de todas formas, una fracción que administra la producción y que tiene en sus manos la dirección del partido, del estado, del ejército, etc.! ¿Qué "igualdad" existe cuando yo puedo meterlos a ustedes en la cárcel y ustedes no pueden hacer lo mismo conmigo?

Se puede ir más lejos y hasta debe hacérselo, se puede, haciendo una breve alusión a Tocqueville, decir que no es posible la "democracia despótica" que él temía y cuya posibilidad y probabilidad profetizaba. No puede haber "democracia despótica". Tocqueville percibía efectivamente algo que estaba preparando lo que luego llegó a ser el totalitarismo; veía en su época aquello que iba a suministrar uno de los componentes del totalitarismo y llamaba "democracia" (en un lenguaje propio que es bastante fluctuante) al límite de lo que Tocqueville designaba la igualdad de condiciones, el límite de la tendencia hacia la igualdad. Pero, a decir verdad, la idea de una "democracia despótica" es un despropósito, es un *nichtiges Nichts*, como diría Kant. No puede haber "democracia despótica", no puede haber igualdad social de todos en la servidumbre y en beneficio de nadie, de *nobody*, de *niemand*, sino que esa clase de "democracia" siempre se realiza en beneficio por lo menos de alguien, y ese alguien no puede reinar completamente solo en una sociedad. Semejante democracia se establece siempre en provecho de una fracción de la sociedad e implica la desigualdad. Aprovechemos esta observación para subrayar que las tradicionales distinciones entre igualdad de derechos, igualdad de oportunidades e igualdad de condiciones deben ser muy relativizadas. Resulta vano querer una sociedad democrática si la posibilidad de igual participación en el poder político no es tratada por la colectividad como una tarea cuya realización le incumbe. Y esto nos hace pasar de la igualdad de derechos a la igualdad de las condiciones de *ejercicio efectivo* y hasta de *asunción* de esos derechos, lo cual a su vez nos remite directamente al problema de la institución total de la sociedad.

Vuelvo a tomar aquí el ejemplo ya citado de Constant. Cuando Benjamin Constant dice, repitiendo en realidad una idea de Aristóteles, que la industria moderna hace ineptos para ocuparse de política a quienes trabajan en esa industria y que por lo tanto el voto restringido y censual es absolutamente indispensable, para nosotros la cuestión es saber si queremos esa industria moderna tal como es y con sus supuestas consecuencias, entre las cuales está la oligarquía política (porque de eso se trata, en efecto, y es eso lo que existe) o si queremos una verdadera democracia, es decir, una sociedad autónoma. En la segunda hipótesis

consideramos la organización de la industria moderna y la industria misma, no como una fatalidad natural o un efecto de la voluntad divina, sino como un componente, entre otros, de la vida social que, por principio, puede y debe también ella ser transformada en función de nuestras miras y de nuestras exigencias políticas y sociales.

Evidentemente la cuestión de saber qué implica y exige la igual participación de todos en el poder es una interrogación que permanece abierta. Y esto no tiene nada de sorprendente, pues está en la esencia misma del debate político y de la lucha política. En efecto, lo mismo que la justicia, lo mismo que la libertad, lo mismo que la autonomía social e individual, la igualdad no es una respuesta, no es una solución que pueda darse de una vez por todas a la cuestión de la institución de la sociedad. Es una idea, una significación, una voluntad que abre preguntas y que no deja de suscitar otras.

Aristóteles definía lo justo o la justicia como lo legal y lo igual. Pero también sabía que estos términos, legal e igual, abren interrogantes antes de cerrarlos. ¿Qué es lo igual? ¿Se trata de lo igual "aritmético", es decir, dar lo mismo a todos... o se trata de lo igual "geométrico", es decir, dar a cada uno *según...*, *en proporción de...*? ¿En proporción de qué? ¿Según qué? ¿Cuál es el criterio? Estas preguntas están siempre presentes. En realidad, aun en la situación contemporánea de la sociedad, las dos igualdades están reconocidas y son aplicadas por lo menos en parte. Por ejemplo, hay "igualdad aritmética" de los adultos en lo que se refiere al derecho de voto; pero también hay, de un modo u otro y cualesquiera que sean las reservas que puedan hacerse, "igualdad geométrica" según las necesidades de cada cual en lo tocante a gastos de salud, por lo menos en los países en que más o menos funciona una obra de seguridad social.

¿Qué frontera puede trazarse aquí entre lo "aritmético" y lo "geométrico"? ¿Y a partir de qué criterio? Estas cuestiones no pueden eludirse. La idea de que podría haber una institución de la sociedad en la que dichas cuestiones desaparecerían o serían automática y definitivamente resueltas, como en la mítica fase del comunismo superior de Marx, es peor que falaz. Es una idea profundamente mistificadora, pues el espejismo de una tierra prometida llega a ser, como se ha podido comprobar desde hace medio siglo, fuente de la más profunda de las alienaciones políticas.

Resulta vano tratar de eludir nuestro querer y nuestra responsabilidad ante estas cuestiones. Ellas son una faceta de la cuestión de la igualdad en el problema de la disposición constitutiva de la comunidad política. Cuando se dice que todos deben ser iguales en cuanto a la participación en el poder, no se ha dicho todavía ni *quiénes* son esos todos, ni *lo* que ellos son. El cuerpo político, tal como se da en cada caso, se autodefine sobre una base de la cual hay que reconocer que es una base de *hecho* y que en cierto sentido descansa en la fuerza. ¿Quién *decide* quiénes son los *iguales*? Aquellos que en cada caso se declararon y establecieron *como iguales*. No debemos esquivar la importancia de principio que tiene esta cuestión. Por ejemplo, nosotros asumimos la responsabilidad de fijar una edad sólo a partir de la cual pueden ejercerse los derechos políticos; también asumimos la responsabilidad de declarar que ciertos individuos —por razones

médicas verdaderas o supuestas o falsas y con todos los rodeos posibles que se conocen— son incapaces de ejercer sus derechos políticos. No podemos evitar hacerlo, pero no hay que olvidar que somos *nosotros* quienes lo hacemos.

Del mismo modo, no podemos ignorar (y es lo menos que se puede decir) que *lo que* son esos individuos iguales de quienes queremos que participen igualmente en el poder está determinado de manera decisiva por la sociedad y por su institución, en virtud de lo que poco antes llamé la fabricación social de los individuos o, para utilizar un término más clásico, su *paideia*, su educación en el sentido más amplio de la palabra. ¿Cuáles son las implicaciones de una educación que apunten a hacer que todo individuo sea lo más apto posible para participar en el gobierno común, lo que Aristóteles conocía muy bien y llamaba la *paideia pros ta koina*, la educación con miras a los asuntos comunes, que ese filósofo consideraba como la dimensión esencial de la justicia?

No quisiera terminar esta conferencia sin recordar otro enorme problema que se manifiesta dentro del contexto de la igualdad y que ya no se refiere simplemente a las relaciones de los individuos en una comunidad dada ni a sus relaciones con el poder político en esa comunidad, sino que se refiere a las relaciones entre comunidades, es decir, entre las naciones del mundo contemporáneo. No hace falta recordar la hipocresía que impera en este dominio cuando se declara que todas las naciones son iguales. Hipocresía desde el punto de vista de la relación de la fuerza bruta, puesto que ciertas naciones tienen la posibilidad de imponer su voluntad a otras, pero también hipocresía en el hecho de eludir un problema mucho más sustancial, mucho más difícil desde el punto de vista de las ideas, del pensamiento. Este problema es el de la necesidad y el de la imposibilidad de conciliar lo que deriva de nuestra exigencia de igualdad (a saber, la afirmación de que todas las culturas humanas son, desde cierto punto de vista, equivalentes) con la comprobación de que, desde otro punto de vista, esas culturas no son equivalentes puesto que muchas de ellas *niegan activamente* (en todo caso en los hechos) tanto la igualdad entre los individuos como la idea de equivalencia entre las culturas. En sustancia, se trata de una paradoja análoga a la que presenta la existencia de partidos totalitarios dentro de regímenes más o menos democráticos. Aquí la paradoja consiste en que nosotros afirmamos que todas las culturas tienen iguales derechos y lo afirmamos respecto de culturas que no admiten que todas las culturas tengan iguales derechos, sino que afirman su propio derecho a imponer su "derecho" a las demás. Es una paradoja afirmar que el punto de vista del islamismo, por ejemplo, es tan válido como cualquier otro, siendo así que el punto de vista del islamismo consiste en afirmar que *únicamente* es válido el punto de vista del islamismo. Y nosotros hacemos lo mismo, pues afirmamos que únicamente es válido nuestro punto de vista de que todas las culturas son equivalentes, con lo cual negamos el valor del punto de vista, que bien pudiera ser "imperialista", de alguna otra cultura.

De manera que la cultura y la tradición europeas (siempre en un sentido no geográfico) presentan esta singularidad paradójica que consiste en afirmar una equivalencia de derecho de todas las culturas, cuando las otras culturas rechazan esa equivalencia y cuando la propia cultura europea la rechaza en cierto sentido,

por el hecho mismo de ser la única en afirmarla. Y esta paradoja no es simplemente teórica o filosófica, pues plantea un problema político de primera magnitud, puesto que abundan sociedades, regímenes, estados que violan constantemente, sistemáticamente y masivamente los principios que nosotros consideramos constitutivos de una sociedad humana. ¿Habría que considerar la excisión y la infibulación de las mujeres, la mutilación de los ladrones, las torturas policiales, los campos de concentración y las internaciones políticas "psiquiátricas" como particularidades etnográficas interesantes de las sociedades que las practicaron?

Es evidente que, como decía Robespierre, "a los pueblos no les gusta los misioneros armados", es evidente que la respuesta a este tipo de cuestión no puede ser dada por la fuerza; pero es también evidente que en el nivel internacional y mundial estas cuestiones no sólo subsisten, sino que adquieren en la actualidad una importancia creciente tal que puede llegar a ser crítica.

Y en cada caso nosotros debemos dar a todas estas cuestiones una respuesta que no tiene ni puede tener un fundamento científico, pues debe basarse en nuestra opinión, en nuestra *doxa*, en nuestro querer político, en nuestra responsabilidad política. Y *todos* nosotros *por igual* tenemos parte en esa responsabilidad. La exigencia de igualdad implica también igualdad de nuestras responsabilidades en la formación de nuestra vida colectiva. La exigencia de igualdad sufriría una perversión radical si se refiriera únicamente a "derechos" pasivos. Su sentido es también y sobre todo el sentido de una actividad, de una participación, de una responsabilidad iguales.

LOGOS

El descubrimiento de la imaginación *

Advertencia

Estas páginas se han extraído de una obra en preparación *El elemento imaginario*, cuyo primer volumen, volumen "histórico", comprende una parte destinada al descubrimiento de la imaginación que hizo Aristóteles en el tratado *Del alma (peri psükhes)*. Algunas indicaciones más esquemáticas sobre la orientación y los temas de este trabajo podrán facilitar la lectura.

A pesar del riesgo de caer en la unilateralidad, resulta esclarecedor concebir la historia de la filosofía dentro de su corriente central como la elaboración de la razón, homóloga a la disposición del ser como ser determinado, esto es, atendiendo a la determinación (*peras, Bestimmheit*). El riesgo en cuestión, reducido cuando se tiene conciencia de él, no es en sí mismo muy grande. En efecto, lo que no procede de la razón y del ser determinado siempre fue asignado, en esta corriente central, a lo infrapensable o a lo suprapensable, a la indeterminación entendida como simple privación, como déficit de determinación, es decir, de ser, o atribuido a un origen absolutamente trascendente e inaccesible a toda determinación.

En todo momento, esta posición acarreó el encubrimiento de la alteridad y de su fuente, el encubrimiento de la ruptura positiva de las determinaciones ya dadas, de la creación, no ya como simplemente indeterminado, sino determinante, es decir, disposición de nuevas determinaciones. En otras palabras, aquella posición determinó en todo momento la ocultación de lo imaginario radical y, correlativamente, la ocultación del tiempo como tiempo de creación y no de repetición.

Ocultación total y patente en lo que se refiere a la dimensión historicosocial de lo imaginario radical, es decir, lo imaginario social o la sociedad instituyente. En este caso las motivaciones, si es lícito decirlo así, son claras. Corresponde intrínsecamente y constitutivamente a la institución conocida de la sociedad (como institución heterónoma) excluir la idea de que podría tratarse de autoinstitución, de que podría ser obra de la sociedad instituyente misma. En los tiempos modernos, la autoinstitución de la sociedad será concebida como puesta por

* Publicado primero en *Libre*, nº 3, 1978.

obra de la razón por fin comprendida o como aplicación a las cuestiones humanas de la razón.

Pero la filosofía no podía dejar de encontrar la otra dimensión de lo imaginario radical, su dimensión psíquica, la imaginación radical del sujeto. Aquí, la ocultación no podía ser radical. Fue ocultación del carácter radical de la imaginación, fue reducción de ésta a un papel secundario, tan pronto perturbador y negativo, tan pronto auxiliar e instrumental: la cuestión que se planteó fue siempre la del papel de la imaginación en nuestra relación con lo verdadero/falso, con lo bello/feo, con el bien/mal, como ya dados y determinados. Se trataba en efecto de asegurar la teoría —el punto de vista o la constitución— de lo que es, de lo que debe hacerse, de lo que vale en su necesidad, es decir, en su determinación. Pero en lo esencial la imaginación es rebelde a la determinación. Y por eso las más de las veces sencillamente se la escamoteará o se la relegará a la "psicología" o bien se la "interpretará" y se la "explicará" en sus productos en virtud de flagrantes superficialidades, como la idea de la compensación de la necesidad insatisfecha o del deseo insatisfecho. (Evidentemente la imaginación no es efecto del deseo sino que es condición del deseo, como ya lo sabía Aristóteles: "no hay ser que desee sin imaginación", *Del alma*, 433 b 29.) Y aun cuando llega a reconocerse el papel creador de la imaginación (cuando Kant puede ver en la obra de arte "producida" por el genio la disposición indeterminada e indeterminable de nuevas determinaciones), habrá todavía "instrumentalidad" de un orden superior, subordinación de la imaginación a otra cosa que da la medida de sus obras. La condición ontológica de la obra de arte en la *Crítica del juicio* es un reflejo o un derivado de su condición de valor, el cual consiste en presentar en la intuición ideas de las que la razón no puede, por principio, dar representaciones discursivas.

Sin embargo ese encubrimiento se romperá en dos ocasiones en el transcurso de la historia de la filosofía. Cada vez la ruptura será difícil, antinómica, creadora de aporías insolubles. Lo que se descubre, es decir, la imaginación, no se deja sujetar ni contener, ni situar, ni formularse en una relación clara, unívoca respecto de la sensibilidad y el pensamiento. Y cada vez, a la ruptura seguirá inmediatamente un olvido extraño y total.

Aristóteles es el primero que descubre la imaginación... y la descubre dos veces, es decir, descubre dos imaginaciones. Descubre primero la imaginación (*Del alma*, III, 3) en el sentido trivial que esta palabra llegó a adquirir y que llamaré en adelante la *imaginación segunda*; ese sentido fija la doctrina de la imaginación desde Aristóteles y la hace convencional, de suerte que aun reina hoy de hecho y en su sustancia. Luego Aristóteles descubre otra imaginación, de función mucho más radical, que guarda con la anterior una relación de homonimia y que en adelante yo llamaré *imaginación primera*. Aristóteles realiza este descubrimiento en la mitad del Libro III del tratado *Del alma*; no la explica en detalle ni la expone como tema; esta imaginación rompe el ordenamiento lógico del tratado y, algo infinitamente más importante, hace estallar virtualmente toda la ontología aristotélica, lo cual equivale a decir la ontología en general. Además, esta imaginación será ignorada por la interpretación y el comentario, así como

por la historia de la filosofía, que se valdrán del descubrimiento de la imaginación segunda para encubrir el descubrimiento de la imaginación primera.

Habrá que esperar a Kant (y luego a Fichte) para que la cuestión de la imaginación sea de nuevo planteada y renovada de una manera mucha más explícita, y mucho más amplia, aunque igualmente antinómica, insostenible e incontenible. Y, también en este caso, el nuevo encubrimiento sobrevendrá rápidamente. En sus escritos de juventud, Hegel prosigue y, por momentos, radicaliza el movimiento iniciado por Kant y Fichte; en *Fe y saber* Hegel dice que la imaginación no es un "término medio" sino que es el término "primero y originario". Pero estos escritos quedan inéditos o son desconocidos. En la obra publicada, las cosas son muy diferentes. No se encuentra el menor rastro del tema ni del término imaginación en la *Fenomenología del espíritu*, y Hegel desplaza el acento de la imaginación a la *memoria* a la que este filósofo transfiere las obras "objetivables" de la imaginación (y reprocha a los antiguos el haber rebajado la memoria a la categoría de la imaginación: *Enciclopedia* , § 462, *Zusatz*) y lo que llama también en la *Propedéutica* y en la *Enciclopedia* "imaginación activa" e "imaginación creadora" no es en realidad —pavorosa trivialidad, después de las *Críticas* kantianas— más que una recombinación selectiva de los datos empíricos guiada por la idea. Hegel restaura y restablece así la tradición vulgar sobre la cuestión (siempre dominante) que no es otra cosa que la reproducción de la imaginación primera expuesta en el tratado de Aristóteles: la imaginación se relega a la "psicología", se fija su lugar entre la sensación y la intelección (con lo cual queda completamente anulado el admirable capítulo IX del Libro III del tratado *Del alma* que es una refutación anticipada de los ordenamientos del boticario de la *Enciclopedia*) y se le asigna un carácter simplemente reproductivo y de recombinación a su actividad, condición deficiente, ilusoria, engañosa o sospechosa de sus obras.

No hay ninguna duda de que se debe a Heidegger con su *Kant y el problema de la metafísica* (1029), la restauración de la cuestión de la imaginación como cuestión filosófica y la posibilidad de un enfoque de Kant que rompa con el letargo y el desecamiento neokantianos. Tampoco hay ninguna duda de que Heidegger reproduce a su vez, y él solo, espectáculo impresionante, la sucesión de los movimientos de descubrimiento y de redescubrimiento que marcaron la historia de la cuestión de la imaginación. En otro lugar hablaré del redescubrimiento que hizo Heidegger del descubrimiento kantiano de la imaginación y de su carácter, a mi juicio, parcial y tendencioso. Aquí sólo hago notar que el "paso atrás" que Heidegger imputaba a Kant ante el "abismo sin fondo" abierto por el descubrimiento de la imaginación trascendental..., ese mismo paso atrás lo da el propio Heidegger después de su libro sobre Kant. Nuevo olvido, nuevo encubrimiento y ocultación de la cuestión de la imaginación, de la cual ya no volverán a encontrarse rastros en los escritos ulteriores de Heidegger, supresión de lo que esta cuestión quebranta en toda ontología (y en todo "pensamiento del ser").

Más cerca de nosotros, el rastro de las dificultades y de las aporías suscitadas por la cuestión de la imaginación y de lo imaginario persiste en *Le visible et l'invisible* de Maurice Merleau-Ponty. ¿Cómo comprender de otra manera esa vacilación que tan pronto le hace ver lo imaginario como un sinónimo de la fic-

ción irreal, de lo inexistente y tan pronto lo lleva casi a eliminar la distinción entre lo imaginario y lo real? Vemos cómo Merleau-Ponty va muy lejos en sus esfuerzos para borrar "las antiguas particiones", pero al mismo tiempo vemos que algo lo retiene y lo tira hacia atrás: sin duda la persistencia del *esquema* de la percepción en el sentido más amplio del término, esquema del que Merleau-Ponty no logra desembarazarse completamente, percepción convertida ahora en experiencia o recepción ontológica.

Algunos fragmentos de este texto se publicaron en griego con el título "El alma nunca piensa sin fantasma", en la revista ateniense *Tomes* (enero de 1977).

Las traducciones de los pasajes de Aristóteles son mías. A menudo difieren considerablemente (y a veces en punto "elementales" de sentido) de las traducciones existentes. Ciertamente no me preocupé por la elegancia de la expresión.

En aquellas partes en que no había riesgo de malentendido, conservé los derivados franceses en los términos griegos (por ejemplo, *noème*, noema). De manera que también traduje *phantasma* por *phantasme* [fantasma en el sentido de fantasía]. Traducir esta palabra, como se ha hecho, por imagen, representación, etc. es infiel y fuertemente interpretativo; es arbitrario que el traductor vierta *phantasma* a veces como imagen, a veces como representación o bien por otra palabra de su gusto o según lo que decidió que era el "sentido" indicado por el contexto, y todo esto sin que el lector pueda siquiera sospechar que allí hay un problema. No es de temer ninguna confusión con el fantasma freudiano. Aquí el fantasma es obra de la *phantasia*, de la imaginación. En cuanto a saber lo que sea la *phantasia*, ésa es la cuestión sobre la que versa el texto siguiente.

Sobre mis traducciones de *sumbebekos* por comitente (en lugar de la voz habitual *accidente*) y del *ti en einai* por *lo que había de ser* me expliqué en otro lugar (*L'institution imaginaire de la société, op. cit.* pág. 255, págs. 440-441; *Les Carrefours du labyrinthe, op. cit.*, págs. 308-310).

Enero de 1978

"El alma nunca piensa sin fantasmas"

Desde el comienzo, la cuestión de la imaginación se caracteriza por las dificultades, las aporías, las imposibilidades que la acompañarán siempre. El primer signo de ello ya está en Aristóteles, cuando éste no se propone hablar explícitamente de la cuestión en *Del alma*, III, 3, sino que dice lo que tiene que decir fragmentariamente e incidentalmente en otro lugar (*Del alma*, III, 7 y 8). Véamos los pasajes más densos.

(III, 7) "Y para el alma pensante los fantasmas son como sensaciones... Por eso el alma nunca piensa sin fantasmas...

"De manera que lo noético [del alma] piensa las formas (*eide*) en los fantasmas y, como es en ellas donde está determinado para lo noético lo que hay que buscar y lo que hay que evitar, se mueve aun fuera de la sensación cuando lo noético tiene que ver con fantasmas... Otras veces es en virtud de los fantasmas o noemas que están en el alma, cual si lo noético viera, como éste calcula y delibera cosas por venir respecto de las cosas presentes...:

"...Y el pensamiento (*nous*), tal como es en acto, es totalmente las cosas. Pero si es posible que el pensamiento pueda pensar algún objeto que haya sido separado (*kechorismenon*) no habiendo sido separado el pensamiento mismo de la magnitud, o si no es posible, es cosa que habrá que examinar ulteriormente.

(III, 8) "Y ahora, recapitulando lo que hemos dicho del alma, digamos de nuevo que el alma es en cierto modo (*pos*) todos los seres; pues los seres son o bien sensibles o bien inteligibles, y el conocimiento (*episteme*) es en cierto modo los cognoscibles (*episteta*) y la sensación es los sensibles; cómo sea esto, es menester indagarlo.

"El conocimiento y la sensación se dividen según los objetos, [se refieren] en cuanto están en potencia a los objetos en potencia y en cuanto están en acto se refieren a los objetos en acto. Pero lo sensitivo y lo cognoscente son en potencia eso mismo, lo cognoscible y lo sensible. Son necesariamente o bien ellos mismos [lo cognoscible y lo sensible] o bien son sus formas (*eide*). Pero no son ellos mismos, pues no es la piedra lo que está en el alma, sino que es la forma; de suerte que el alma es como la mano, pues la mano también es un instrumento de instrumentos, y el pensamiento forma formas y la sensación forma sensibles. Y puesto que ninguna cosa es, según parece, habiendo estado separada y junto a magnitudes sensibles, los inteligibles (*noeta*) están en las formas sensibles, tanto aquellos que se dicen por abstracción como aquellos que son disposiciones y afecciones (*exeis kai pathe*) de los sensibles. Y por eso si uno no sintiera nada, no podría aprender ni comprender nada; y por eso cuando uno piensa (*theorei*) es al mismo tiempo (*ama*) necesario contemplar (*theorein*) algún fantasma, pues los fantasmas son como las sensaciones, pero sin materia. Y la imaginación es otra cosa que la afirmación y la negación; pues es un complejo de noemas la verdad o el error. Pero ¿qué diferenciará entonces los primeros noemas [haciendo que no sean] de los fantasmas? O bien [habrá que decir que] no son fantasmas pero que tampoco están sin fantasmas" (431 a 14-432 a 14).

Invasión de lo imposible de tratar, invasión del *aporon*, esencia de la filosofía. Aquí están indicadas, implícitamente o explícitamente, todas las aporías de la imaginación. Lo que la imaginación es y expresar lo que ella es no es "coherente" en el sentido de una lógica o de una dialéctica cualquiera. No solamente no es "claro": la *phantasía*, elemento correlativo del *phainesthai*, hacerse ver a la luz, mostrarse, relacionado con el *phaos*(429 a 3-4), no se deja ver tan fácilmente... y aun menos expresar (*apophainesthai*). La *phantasia* se escapa por todas partes, no se contrae en *eidos*, no se la puede captar (*concipere, erfassen, begreifen*). Aun menos se la puede situar en un lugar junto a la *aisthesis* (sensibilidad), junto a la *noesis* (pensamiento). Esta situación no cambiará esencialmente en el único autor que veintiún siglos después será capaz de ver y decir sobre la imaginación más que Aristóteles. Lo que Kant descubre de esencial más allá de Aristóteles en cuanto a la imaginación sólo hace que las cosas sean aun más insostenibles y radicalmente incontenibles.

Vacilación de lo sensible y de lo inteligible

Dos términos parecen aquí esenciales para Aristóteles, así como para la tradición filosófica que él ya hereda: lo *aistheton* y lo *noeton*, lo sensible y lo inteligible. Centrales en el tratado *Del alma*, estos términos son los únicos que tienen un peso ontológico, son los que dan acceso a los grandes tipos de entes y los que dan la determinación de su modo de ser. "Pues los seres son o bien sensibles o bien inteligibles" y "en cierto modo" la *episteme* (saber verdadero y cierto de su objeto) *es* los *episteta*, así como la *aisthesis*, "en cierto modo", *es* los *aistheta*. Aristóteles agrega: "como sea esto hay que indagarlo". Hay que indagarlo..., afirmación sorprendente puesto que nos encontramos casi al final del tercero y el último libro del tratado y puesto que durante todo el tiempo no se ha hecho otra cosa, es decir, indagar la relación entre el *noüs* y los *noeta*, entre la *aisthesis* y los *aistheta*, de una manera u otra, desde el principio del libro segundo. ¿Procede esta afirmación de nuevo largos desarrollos proporcionales a la importancia decisiva de la cuestión y anuncia su solución? No. La "solución" está despachada en dos breves proposiciones: el alma es en potencia (*dünamei*) lo sensible y lo inteligible, no por ellos mismos (*auta*), sino sus formas (*eide*). Pero sobre todo, la cuestión es inmediatamente desplazada a otra cosa: una nueva e inesperada irrupción de la cuestión de la *phantasia* (que sin embargo ya fue tratada y aparentemente agotada en el Libro III, 3), marcada por la afirmación de que todo pensamiento (*theorei*) es necesariamente al mismo tiempo contemplación (*theorein*) de un fantasma. Lo cual nos lleva a comprobar que, a decir verdad, uno no sabe si los primeros noemas —los noemas irreductibles, originarios, elementales— no son puros y simples fantasmas. En todo caso, es seguro que no podrían *ser sin* fantasmas.

Pero, ¿cómo entender entonces la bipartición *noethon - aistheton*, *noesis - aisthesis*? ¿Cómo pensar que esa bipartición es exhaustiva, que agota lo que nunca podría llamarse ser? El fantasma no es una "nada", puesto que no sólo "nosotros lo tenemos", sino que está necesariamente incluido en el pensar, puesto que es imposible pensar sin fantasma. (Si se quiere emplear la terminología moderna puede decirse que el fantasma no es "dato empírico", sino que es "condición trascendental".) El fantasma no es nada... pero no se sabe *lo que* es. Evidentemente no es sensible: es "como lo sensible", *pero sin materia* y esto representa un enorme apartamiento de la ontología aristotélica y de toda ontología.[a] También es imposible reducir el fantasma de que aquí se trata a la definición de la imaginación dada en III, 3, "movimiento engendrado por una sensación en acto", definición de la *imaginación segunda*, la única tratada en III, 3 y a la cual se atuvieron los intérpretes y toda la tradición filosófica y psicológica posterior a Aristóteles, pero no puede convenir a la imaginación de que se trata en III, 7 y 8, ori-

[a] Para Aristóteles, nada hay realmente sin materia, salvo el pensamiento que se piensa a sí mismo, *noesis noeseos*, la actividad (*energeia*) pura, el ser/ente supremo que Aristóteles también llama Dios.

gen de los fantasmas que, o bien *son* los "primeros noemas" o bien son aquello *sin lo cual* los primeros noemas no podrían ser. Pero el fantasma no es tampoco inteligible en el sentido estricto del término, como lo muestran las palabras: "pero la imaginación es otra cosa que la afirmación y la negación, pues es un complejo de noemas la verdad o el error".

Apenas reafirmada la división de lo que es sensible e inteligible, dicha división queda quebrantada. Surge un tercer término que escapa a la división y cuestiona su fundamento. No aparece en cambio como algo que hubiera quedado afuera, que indicara una deficiencia de la división para agotar lo dado, que invitara a completarla o superarla. Se trata de algo interior de la división misma y parece hacerla imposible, puesto que ese tercer término se vuelve a encontrar tan pronto en lo uno y tan pronto en lo otro, sin ser lo uno o lo otro. És siendo *cual* un sensible como el fantasma es *lo que* es pensado, por lo menos lo que es "necesariamente también y al mismo tiempo" (*ananke ama*) pensado cuando hay pensamiento. Lo cual quiere decir que el *noüs* sólo puede estar realmente en acto (*energeia*), esto es en el acto de pensar, mediante ese ser-no-ser problemático, el fantasma. Inversamente el fantasma se diferencia como tal de aquello que hace ser lo sensible *como* sensible —la indisociación efectiva de *eidos* y de *hüle*, de forma y de materia— siendo pues, en cierto modo, también él un algo que ha sido separado (como lo inteligible), que puede "ser como" (funcionar como) lo sensible, aun cuando lo sensible no *esté* presente.

El ordenamiento del tratado "Del alma" y la ruptura de ese ordenamiento en el Libro III

El tratado *Del alma* es sin duda uno de los últimos escritos de Aristóteles, junto con varios de los *Pequeños tratados de historia natural* (*Parva naturalia*), aunque en realidad el título correcto sería "Pequeños tratados de historia psíquica", que están directamente ligados con aquél y casi representan sus anexos. Digan lo que dijeren grandes filólogos (W. Jaeger, *Aristotle, Fundamentals...*, Oxford, U.P., 1962, págs. 331-334; D. Ross, *Aristotle*, Londres, Methuen, 1923/1964, págs. 17-19. Jaeger hasta llega a decir, ¡ay!, que el Libro III del tratado es "*peculiarly Platonic and not very scientific*"), la unidad de su composición es evidente. El movimiento del tratado es claro y ordenado —mucho más que el de otros escritos de Aristóteles que han llegado hasta nosotros— hasta la mitad del Libro III.

El Libro I está dedicado, como ocurre tan frecuentemente en Aristóteles, a la definición del problema, a la definición de sus dificultades y aporías, a la exposición de las teorías anteriores y a la crítica de éstas. Las fórmulas utilizadas preparan o anuncian las ideas que habrán de exponerse y sostenerse luego, especialmente en el Libro III. El Libro II da la definición aristotélica del alma; "el alma es esencia en cuanto *eidos* de un cuerpo natural que posee la vida en potencia. Y la esencia es entelequia" (412 a 19-21), luego discute sobre las potencias (*dünameis*) del alma: la nutritiva (o vegetativa), la deseante, la sensitiva, la locomotriz, la dianoética. Esta discusión está plenamente de acuerdo con lo que se dirá en el insuperable capítulo 9 del Libro III, en el que Aristóteles rechaza y re-

futa toda separación del alma en "partes" o "facultades" (el concepto de *dünameis*) de Aristóteles se traduce las más de las veces por "facultades"; sin embargo es claro que para Aristóteles se trata de poderes o de potencias que se actualizan de manera diferente pero que sólo existen efectivamente como una unidad). Cabe observar que ya aparece aquí —como, por lo demás, en el Libro I— una incertidumbre en lo que se refiere a la condición y al lugar de la imaginación, la cual no es enumerada entre las *dünameis* (414 a 31-32) y que sin embargo es mencionada frecuentemente como si estuviera situada en el mismo plano que aquéllas (413 a 22, 414 b 16, 415 a 10-11; véase en el Libro I, 402 b 22 - 403 a 2, 403 a 7-10).

La continuación del Libro II está dedicada al examen detallado de la potencia nutritiva (vegetativa), luego de la potencia sensitiva como tal y de los cinco sentidos. No hay ninguna interrupción del movimiento de la indagación entre el final del Libro II, que reemprende el examen de ciertos problemas generales de la sensación, y los dos primeros capítulos del Libro III que, después de haber descartado la posibilidad de un sexto sentido, emprenden de manera más profunda la discusión del "sentido común" o sensación de los sensibles comunes (movimiento, reposo, número, figura, tamaño), sentido común ya definido en II, 6.

La cuestión de la imaginación es presentada, discutida *ex professo* y en apariencia "resuelta" en el tercer capítulo del Libro III. Esta discusión, más breve (427 a 17 - 429 a 9) que la dedicada antes a la sensación de los comunes (424 b 22 - 427 a 16), llega a la definición de la imaginación en la buena y debida forma aristotélica: "la imaginación sería movimiento que sobreviene partiendo de la sensación en acto" (429 a 1-2). El capítulo termina con la observación de que, como las imágenes persisten y se asemejan a las sensaciones, los animales obran a menudo según ellas tan pronto como bestias pues están privados de pensamiento tan pronto como los hombres porque su pensamiento está sumido en la enfermedad o el sueño. "En lo que se refiere pues a la imaginación, a lo que ella es y por qué ella es, sea dicho otro tanto" (429 a 4-9).

La cuestión queda así zanjada y Aristóteles se lanza a abordar el problema supremo y sublime: el conocimiento y el pensamiento. Los capítulos 4 a 6 y la mayor parte del capítulo 7 del Libro III están dedicados al *noüs*, a su modo de ser, a sus atributos o determinaciones, a su manera de operar, a su intelección de los divisibles e indivisibles, a su acceso a la verdad (429 a 10 - 431 a 14, luego 431 b 12-19). En estos pasajes, nada se dice de la *phantasia*, nada permite sospechar que la fantasía podría tener algo que ver de alguna manera con el pensamiento.

El tratado sería sin embargo incompleto si terminara con estas consideraciones. Falta discutir sobre esa potencia esencial de gran parte de los seres vivos, entre los cuales está el hombre, la potencia del movimiento local (esto es, la acción). A ella pues están dedicados los capítulos 9 a 11 (432 a 15 - 433 a 21), donde también está contenida la digresión que refuta la idea de las "partes" del alma (432 a 22 - 433 b 7). El tratado termina en dos capítulos (12 y 13) que son más bien un anexo del tratado. Versando sobre la importancia de los sentidos para la vida, sobre el carácter necesariamente compuesto del cuerpo vivo y sobre el privilegio elemental del tacto, estos capítulos habrían también podido encontrar su lugar en el Libro II, salvo en la medida —muy débil— en que presuponen algún tanto la discusión del movimiento local.

Movimiento ordenado de la indagación, que no está desmentido por el hecho de que el examen de la potencia del movimiento local aparezca después del del *noüs*, contrariamente a la jerarquía que implica la ontología de Aristóteles y reafirmada en el pasaje ya mencionado (414 a 31-32). En efecto, el movimiento local presupone por lo menos la sensación y la imaginación (en los animales) y también la intelección (en el hombre); estas potencias son las potencias en virtud de las cuales el alma conoce. Es pues lógico y exigido por la claridad de la exposición que el examen de las potencias cognitivas —sensación, imaginación, intelección— sea llevado primero a su término antes de que se emprenda el examen de la potencia del movimiento local.

Ahora bien, este ordenamiento del Libro III del tratado queda bruscamente roto en dos momentos: primero, por una súbita reaparición de la *phantasia* cuando se está en pleno examen de la potencia dianoética (III, 7, 431 a 14 - b 12, y III, 8, 431 b 20 - 432 a 14); éstos son los pasajes citados al comienzo del presente texto; luego, por un retorno insistente de la *phantasia* durante el transcurso del examen de la potencia del movimiento (III 9, 10, 11, 432 b 14 -434 a 21).

Esta ruptura no se sitúa en el plano de la composición literaria. La irrupción de la *phantasia* en III, 7 y 8, bien podría haber sido una disgresión, un *excursus* —Aristóteles, como todo autor que piensa, es decir que es llevado por su pensamiento, se entregaba habitualmente a disgresiones, lo mismo que Platón e infinitamente más que los autores modernos— de manera que la utilización del término y de la idea en el momento de discutir el movimiento local en III, 9, 10, y 11, no tiene en sí mismo nada de sorprendente. La ruptura se sitúa en un nivel mucho más profundo. La *phantasia* de que aquí se trata no tiene, por así decirlo nada que ver con la definida *ex professo* en la *sedes materiae* aparente, en III, 3. La relación entre ambas es una relación de homonimia; sus determinaciones y sus funciones no solamente exceden las de la otra sino que se manifiestan como incompatibles con ellas; su "lugar" y su "esencia" se hacen inciertos y, por último, lo que se dice de ellas parece inconciliable no sólo con lo que el tratado procuró determinar como potencias del alma sino con lo que el conjunto de la obra de Aristóteles trató de discernir como determinación del ser.

La doctrina convencional de la imaginación segunda

El tratamiento de la imaginación en III, 3 puede llamarse, de manera anacrónica, convencional; al descubrir la imaginación segunda, Aristóteles fija al mismo tiempo las que llegarán a ser las convenciones según las cuales se concebirá luego (es decir, no se concebirá) la imaginación. También este tratamiento puede parecer trivial o ingenuo al lector contemporáneo en la medida en que éste ignora el origen de las "evidencias" de que está colmado su espíritu, ignora lo que el descubrimiento de esas evidencias exigió y sobre todo la desbordante riqueza en que se hizo dicho descubrimiento que la tradición no dejó de empobrecer, deformar y desconocer.

En el caso presente, tal vez dos observaciones nos permiten medir mejor lo que se requería para que pudiera descubrirse y tematizarse hasta esa imaginación segunda. Se puede dudar de que alguna vez haya existido una lengua que igno-

rara por completo la categoría de lo "ficticio" corriente, una lengua en la que fuera imposible decirle a alguien, no "tú te engañas" o "tú mientes", sino "tú inventas". Pero al mismo tiempo eso "ficticio" trivial o menor no tiene una determinada condición en la ontología o en la preontología que implica la lengua, no delimita ninguna región de los entes, sólo es una variante inconsistente, debilitada, de lo que no es. Y esto parece vinculado con el no reconocimiento de lo imaginario como tal, con la condición de realidad casi siempre asignada (en la representación arcaica) a los sueños o al delirio como se comprueba por los términos utilizados en su descripción ("esta noche yo estaba en tal lugar" o "vi a Fulano").

Por lo demás, hay que recordar que poco antes de Aristóteles el propio Platón, constantemente preocupado por la *phantasia*, no llega empero a concebirla como tal, pues para él es una "mezcla de sensación y de opinión" comprendida en la clase más general del *eikon*, el icono imagen, esencialmente *imitación* a la cual se agrega una falsa creencia que se refiere al tipo de realidad de sus productos (véase la excelente discusión de Jean-Pierre Vernant "Image et apparence dans la théorie platonicienne de la mimèsis", *Journal de psychologie*, nº 2, abril-junio 1975, págs. 133-160).

Aristóteles criticará y rechazará explícitamente esta concepción de Platón. Al comenzar la exposición de su doctrina (de la doctrina "convencional"), Aristóteles coloca inmediatamente la imaginación entre las potencias en virtud de las cuales "el alma juzga —separa, *krinei*— y conoce un ser cualquiera" (427 a 20-21; 428 a 1-4). Desde el comienzo, Aristóteles declara que "la imaginación es otra cosa que la sensación y el pensamiento (*dianoia*)" (427 b 14-15). La distinción entre sensación y pensamiento está postulada como evidente: la sensación de los sensibles propios es siempre verdadera y corresponde a todos los animales, siendo así empero que el pensamiento puede también ser falso y sólo corresponde a los seres dotados de *logos* (427 b 6-14). Ahora bien, la imaginación difiere de la sensación, puesto que la sensación es siempre potencia o acto (vista o visión), siendo así que hay empero apariciones (*phainetai ti*) independientemente de esta potencia o acto, como en los sueños o en las visiones que uno puede tener con "los ojos cerrados". La sensación está siempre presente, pero la imaginación no lo está. Por fin, las sensaciones son siempre verdaderas en tanto que la mayor parte de los productos de la imaginación son falsos (428 a 5-16). Pero la imaginación no es tampoco pensamiento y convicción (*noesis kai hupolepsis*). La imaginación no puede pertenecer al pensamiento que es siempre verdadero, al *noüs* y a la *episteme*, puesto que existe la imaginación falsa. La imaginación no puede tampoco ser pensamiento susceptible de verdad y de error, es decir opinión (*doxa*); puesto que depende de nosotros mismos (*eph' hemin*), podemos producirla a voluntad como los que fabrican las efigies (*eidolopoioüntes*)[b], por más que no esté en nuestro poder tener o no tener opiniones, puesto que "siempre es

[b] La lectura de todos los manuscritos es palabra por palabra: "...(pues es posible hacer ser una imagen ante los ojos, como aquellos que ponen [imágenes] en orden mnemónico y fabrican efigies)..." (427 b 18-20). Se evita la redundancia de la oración si se lee *kai oi eidolopoioüntes]*, "y aquellos que frabrican efigies", idea por lo demás evidente.

necesario estar en lo verdadero o en lo falso". Y la opinión, necesariamente acompañada siempre de creencia (*pistis*), provoca inmediatamente la pasión o la emoción, lo cual no ocurre con la imaginación (creer que cierta cosa es terrible provoca terror, imaginarlo simplemente no lo provoca). Por fin, la imaginación no puede ser, como pensaba Platón, una mezcla de sensación y de opinión (*doxa*), puesto que sensación y *doxa* relativas al mismo objeto pueden ser la una falsa y la otra verdadera (el sol se muestra como si tuviera un pie de diámetro, pero se estima que es mayor que la Tierra habitada).

Es en la conclusión de esta discusión, partiendo de la comprobación de que la imaginación es una especie de movimiento, imposible sin la sensación, posible sólo para seres sentientes y en el caso de objetos de los cuales hay sensación, y que el acto de la sensación puede engendrar un movimiento que será necesariamente semejante a la sensación, cuando Aristóteles llega a la definición de la imaginación ya mencionada como "movimiento que sobreviene a partir de la sensación en acto". Como tal, la imaginación podrá ser causa de muchas acciones y pasiones para el ser que la posee y será susceptible de verdad como de error. Esta última posibilidad es una consecuencia directa de la dependencia (aquí claramente presupuesta) de la imaginación respecto de la sensación. Hay sensación de los sensibles propios (lo blanco, lo dulce) que es "siempre verdadera" (en esta ocasión por *única* vez en el tratado, Aristóteles agrega: "o bien sólo entraña un error mínimo", 428 b 19). Hay sensación del objeto al cual van acompañados los sensibles propios que son los comitentes: ese objeto blanco es percibido como el hijo de Cleón. Que se trata de un objeto blanco, es seguro, pero tal vez no sea el hijo de Cleón. Por fin, hay sensación de los comunes (por ejemplo, movimiento, tamaño), en relación con los cuales las posibilidades de error son considerables (considérese la cuestión del tamaño aparente). Ahora bien, dice Aristóteles, la posibilidad de verdad/error de la imaginación será diferente según el género de sensación que está en su origen. Si se trata del primer género de sensación (el de los sensibles propios), la imaginación será verdadera si la sensación está presente. Si se trata de los otros dos (y que la sensación esté presente o ausente), la imaginación será (o podría ser *eien*) falsa, y tanto más lo será cuanto más alejado esté el objeto sensible (428 b 17-30).

De suerte que al cabo de esta discusión la imaginación está bajo la entera dependencia de la sensación, es homogenea a ésta y es causada por ésta (como se sabe, las dos determinaciones están metafísicamente ligadas en Aristóteles). La imaginación aparece como un doblete redundante y tal como se la presenta aquí sólo parece poseer una única y muy extraña función: multiplicar considerablemente las posibilidades de error inherentes a la sensación del objeto comitente y las posibilidades de error inherentes a la sensación de los comunes.

Las dificultades de la doctrina convencional

Verdaderamente no podemos pasar por alto la complejidad del texto (el resumen anterior necesariamente hace caso omiso de ella), su fluctuación y sus contradicciones. Estos caracteres se manifiestan claramente en dos cuestiones, a decir verdad, decisivas.

En primer lugar —e independientemente por completo de la discusión y de la crítica de toda concepción de "partes" o de "facultades" del alma—, la imaginación, ya aquí, pertenece al pensamiento (427 b 28-30: "...el pensamiento, diferente de la sensación, es por una parte imaginación y por otra convicción..."; véase Libro I, 1, 403 a 7-10) y, como ya se vio, es *otra cosa que* toda especie de pensamiento. Al mismo tiempo, según también ya vimos, la imaginación es algo diferente de la sensación, de toda especie de sensación y, en definitiva, se encuentra en realidad determinada como *remanente* (*emmenein*, 429 a 4-5) de la sensación, eco debilitado y deformado, retención de "imagen" que extrañamente sólo agrega un elemento negativo positivo, una acrecentada posibilidad de error. Esta concepción de la imaginación como remanente de la sensación está aun más claramente afirmada en el opúsculo *De los sueños* (459 a 23 429 b 24 y 460 a 31 - b 27), contemporáneo del tratado *Del alma* o posterior a él (Aristóteles remite explícitamente a la definición de la imaginación dada en III, 3 del tratado: 459 a 14-18). La circunstancia de que la imaginación pertenece a la sensación está formulada aquí mediante el recurso de la distinción aristotélica *esti/to d'einai*: "en su existencia efectiva (*esti*) la imaginación y la sensación son lo mismo, pero su esencia (*to d'einai*) es otra...; el sueño se manifiesta como algún fantasma... es claro que soñar corresponde a la sensibilidad y a ella en tanto que es (*e*) imaginación" (459 a, 15-22). En el mismo sentido apuntan formulaciones como (460 b, 16-18 y 461 b 6-8): "la instancia principal [del alma, *to kurion*] juzga y los fantasmas sobrevienen no por obra de la misma potencia".

En segundo lugar, tampoco podemos pasar por alto las implicaciones de los criterios expuestos para diferenciar la sensación y la imaginación, y la imaginación y el pensamiento, criterios que hemos recordado ya. Aristóteles opone la sensación, "siempre verdadera", a los productos de la imaginación, "en su mayor parte falsos" (428 a 11-12). Ahora bien, esto podría diferenciar la imaginación y la sensación de los sensibles propios (la única que es siempre verdadera), no la sensación del objeto como comitente o la sensación de los comunes; y, en realidad, son numerosas las formulaciones en que imaginación y sensación de los comunes resultan prácticamente indiscernibles y a veces hasta están identificadas. Además, el argumento según el cual la sensación estaría siempre presente, en tanto que la imaginación no lo estaría (verdad es que el sentido del pasaje resulta poco claro), es difícilmente compatible con la definición central de la imaginación dada en III, 3. Si la sensación está siempre presente, sólo puede estarlo en potencia y esto establecería una distinción, no entre sensación e imaginación, sino entre sensación en potencia y lo que puede estar en acto, ya sea sensación, ya sea imaginación; y no se ve por qué la sensación en acto no engendraría siempre ese "movimiento" que es la imaginación, por lo menos en los animales que en principio tienen esa posibilidad y dejando de lado "las hormigas, las abejas o los gusanos" (428 a 10-11). Por fin, ¿de qué manera conciliar la definición de imaginación, como movimiento engendrado por la sensación en acto, con el argumento aducido para diferenciarla de la *doxa*, según el cual, contrariamente a ésta, aquélla estaría "dentro de nuestro poder"? Está en mi poder abrir o cerrar los ojos; pero el movimiento engendrado por la sensación en acto no explica en modo alguno (y parece más bien excluir) mi poder de evocar con los ojos cerrados, ya el lago de Misolongui, ya la laguna de Venecia.

Estas fluctuaciones y contradicciones se explican cuando comprende uno que Aristóteles piensa aquí simultáneamente o alternativamente en *dos* manifestaciones o realizaciones de la imaginación *segunda* sin explicar ni exponer la diferencia. Por una parte, se trata de algo así como una resonancia, de un doblete generalmente deformado de la sensación o un *aura* que la rodea, indiscernible de la sensación de los comunes si no llega hasta a ser idéntica a ella (*De la memoria*, 450 a 10-11: "el fantasma es una afección de la sensación común"), retención y remanente de las "imagenes" sensibles y por lo tanto está en el fundamento de la memoria, la cual sólo sería una "parte"; esta imaginación puede sin duda concebirse como "determinada" partiendo de la sensibilidad. Por otra parte, se trata de algo así como la capacidad de evocación de imágenes independientemente de toda sensación presente, incluso cierta capacidad de recombinación (considérense los *eidolopoioüntes*, los fabricantes de efigies[c]; pero Aristóteles apenas roza este punto), la cual está "dentro de nuestro poder" y procede pues, para decirlo en lenguaje moderno, de una libertad o espontaneidad; podría asimismo concebirse como "determinada" por "leyes psicológicas", por ejemplo (recordemos que Aristóteles fue el primero que fijo lo que luego se llamó "leyes de asociación de ideas" por similitud, por oposición o por contigüidad: *De la memoria*, 441 b 18-20), aunque no estaría ciertamente determinada en su surgimiento por el "movimiento de la sensación en acto" que ella reproduciría. Y evidentemente la falta de creencia (*pistis*) se refiere a los productos de ésta (de la capacidad de vocación) y no a los productos de aquélla (como remanente de la sensación).

La imaginación primera

Todo esto ya constituye un avance decisivo respecto de Platón, un cambio del espacio en el que son concebidos la *phantasia* y el *phantasma*. Pero ese avance parece casi desdeñable cuando trata uno de medir la importancia del vuelco promovido por Aristóteles, implícitamente, en los capítulos 7 y 8 y luego 9, 10, y 11 del Libro III. Aquí la imaginación en la que piensa Aristóteles, la imaginación que descubre sin nombrarla ni explicarla, es de un orden radicalmene dife-

[c] O los inventores o quienes utilizan procedimiento mnemotécnicos, etc., citados en el mismo pasaje. Es ciertamente fundamental advertir que Aristóteles no evoca en ningún momento de toda la indagación (con la excepción tal vez de la proposición discutida en la nota *b, supra*), al referirse a la *phantasia* del "arte", la *techne* en el sentido más general, ya se trate de la *techne* para construir casas, ya se trate de la *techne poietike* por excelencia; el arte poético como decimos nosotros. Pero precisamente en la *Poética*, Aristóteles dirá que lo que hace por excelencia al poeta trágico es la capacidad de "crear mitos" antes que la versificación (1451 b, 26-27; véase también 1450 a 21-22). Esto —como, por lo demás, lo esencial de toda *techene* —no se deja aprisionar en modo alguno en la *mimesis*. Pero este aprisionamiento es necesario desde el punto de vista de la ontología "central" de Aristóteles. Sobre este punto véanse también mis textos "Technique" en los *Carrefours du labyrinthe*, págs. 224-226, y "Valeur, égalite...", *ibid*, pág. 306-313. La vinculación explícita de la imaginación y del arte se elaborará sobre todo en el siglo XVIII con Kant y aun aquí culminará en una extraña manera. Me ocuparé largamente de esto en *L'Elément imaginaire*.

rente. (En las páginas que siguen, mi discusión se limita a los capítulos 7 y 8 del Libro III y sólo ocasionalmente hace referencia a los capítulos 9 a 11.)

Si "el alma nunca piensa sin fantasmas", es claro que ya no se puede decir que imaginar es algo que esté dentro de nuestro poder, ni tampoco se puede decir que en el caso de la imaginación se trata de un movimiento engendrado por la sensación en acto. Y pensar ¿está en nuestro poder? No, pensamos —o tenemos una opinión, *doxazein*— siempre (cuando no dormimos o cuando no nos aqueja la enfermedad): "tener una opinión no está en nuestro poder; pues es necesario estar en el error o en la verdad" (427 b 29). De manera que *siempre* hay fantasma, imaginamos *siempre*. Y ciertamente al mismo tiempo, podemos pensar este objeto antes que aquel otro. Podemos, pues, también movilizar este fantasma o (este género de fantasma) antes que aquel otro. De manera que siempre podemos tener y hasta tenemos siempre necesariamente fantasma, independientemente de un "movimiento de la sensación en acto". La afirmación de que el alma no piensa nunca sin fantasma pulveriza las determinaciones convencionales de la imaginación (las de III, 3) y hace insignificante el horizonte en que ellas habían sido establecidas.

Pero ¿qué significa la idea de que el alma no piensa nunca sin fantasma? ¿Y sin qué fantasma?

La presentación del objeto de pensamiento

El capítulo III, 8 da a esta cuestión una primera respuesta que en verdad es doble. "No es la piedra lo que está en el alma, sino que es la forma"; "los fantasmas son como sensaciones, pero sin materia"; "cada vez que uno piensa es necesario contemplar al mismo tiempo algún fantasma". Aquí el fantasma, imagen *in absentia* del objeto sensible, funciona como sustituto o representante de ese objeto. En lenguaje moderno, el pensamiento implica la representación (*Vertretung*) del objeto pensado por su representación (*Vorstellung*) que es como la sensación, pero sin el acto de la presencia efectiva del objeto. Presentación por la cual puede darse todo lo que pertenece a *forma* del objeto, en el sentido más general de la palabra forma, esto es, todo aquello que del objeto puede ser pensado, la totalidad del objeto *salvo* su "materia", la cual es de todas manera el límite de lo pensable puesto que, cuando se la toma como materia absolutamente, no hay nada que pensar.

La presentación de los abstractos. Separación y composición

Pero también, "puesto que ninguna cosa es, segun parece, habiendo sido separada y estando junto a magnitudes sensibles, los inteligibles están en las formas sensibles", tanto los abstractos como las relaciones (*exeis kai pathe*); no se puede aprender ni comprender nada sin alguna sensación y "cada vez que uno piensa es necesario considerar al mismo tiempo algún fantasma". Por consiguiente, fantasma e imaginación son lo que permiten la *separación* y también la *composición*, es decir, la síntesis. Los inteligibles están en las formas sensibles; la intelección de los inteligibles presupone el dato de una determinada forma sen-

sible como separada (es decir, como nunca se da en realidad y en acto). Análisis y síntesis, abstracción y construcción presuponen la imaginación. Aquí no hay ninguna "interpretación" del texto: Aristóteles ya había explicado que "las formas son pensadas en los fantasmas" (431 b 2) y aclarado lo que entendía por esto. ¿Cómo se piensan los abstractos? Cuando piensa uno una nariz como tal, no se la separa de la materia; pero cuando piensa uno en acto lo cóncavo —lo cóncavo como tal—, se lo piensa sin la carne en la cual lo cóncavo existe. Lo mismo ocurre con los objetos matemáticos —que nunca están separados de la materia—; se los piensa como separados cuando se piensan sus abstracciones (431 b 12-19). Uno nunca puede *sentir* lo curvo sin materia; ahora bien, pensar lo curvo *como* curvo, es separarlo de la materia en la que lo curvo se realiza y la cual nada tiene que ver con lo curvo como tal; pero no puede uno pensar lo curvo sin "sentir" lo curvo, sin la presencia o la presentación de lo curvo; esta presentación —"como una sensación, pero sin materia"— está asegurada por la *phantasia* y se realiza en el *phantasma* y por el *phantasma*. La imaginación que Aristóteles tiene en vista aquí es pues *abstracción sensible*, abstracción *en* lo sensible que procura lo inteligible.

La abstracción es la *aphairesis*, la sustracción o separación. El *phantasma* es una sensación abstracta, esto es, separada; sustraída o separada de la materia del objeto pero también separada o separable de los otros "momentos" de la forma del objeto (puedo representarme un conjunto de bolas en tanto se trata de bolas, en tanto estén dispuestas de esta o de aquella manera, en tanto figuren un determinado número). La *phantasia* es pues poder separador en lo sensible, potencia de abstracción que hace presente lo abstracto, factor universalizante (pero siempre dentro de la figura) de lo dado. (Y evidentemente porque la *phantasia* es separadora es universalizante.) La misma idea está expresada en el opúsculo *De la memoria*: "Ya se habló de la imaginación en los escritos relativos al alma y allí se dijo que no es posible pensar sin fantasma; pues en el pensar ocurre lo mismo que en el trazado [de una figura]; en efecto, también en este caso, aunque no hay ninguna necesidad de que sea determinado el tamaño del triángulo, trazamos un [triángulo] determinado según el tamaño; y lo mismo aquel que piensa, aun cuando no piense un tamaño, establece ante sus ojos un tamaño y no lo piensa como tamaño. Y, si se trata de la naturaleza de las cantidades, pero de cantidades indeterminadas, el que piensa establece una cantidad determinada pero la piensa sólo como cantidad" (449 b 30 - 450 a 6).

En el nivel de estas consideraciones, la separación es indisociable de la composición, la abstracción es indisociable de la construcción, la división es indisociable de la unificación. Al hablar antes de la intelección, Aristóteles decía: "allí donde están el error y la verdad, ya hay cierta composición de noemas como una unidad", y, después de haber discutido esta idea y comprobado que "el error está siempre en composición", agregaba: "es asimismo posible llamar a todo esto [es decir, las operaciones de composición] división" (III, 6 430 a 27 - b 3). Y esto es evidente. No solamente el orden en el que recorremos la cadena de las separaciones y de las composiciones no tiene importancia intrínseca, sino que esencialmente toda disposición de lo uno es al mismo tiempo división y toda división establece de nuevo, y de múltiples maneras, lo uno. Sin embargo, concluía

entonces Aristóteles en ese capítulo 6, "lo que hace lo uno es cada vez el *noüs*", el pensamiento (430 b 5-6). Ahora bien, al hablar del movimiento local, del deseo y de la acción en el capítulo II, Aristóteles atribuye también a la imaginación el poder de unificar: "ella puede hacer un fantasma partiendo de muchos" (434 a 9-10). Y ciertamente en este ultimo pasaje, se trata de la imaginación deliberativa (*boüleütike*), idéntica a la imaginación racional/calculante (*logistike*, 433 b 29) y opuesta a la imaginación sensible (*aisthetike*). La introducción tan tardía de esta nueva distinción, que no podemos sino considerar como capital, que empero no es fundamentada ni siquiera precisada y que está significada solamente por dos términos diferentes (*boüleütike/logistike*), próximos pero en modo alguno sinónimos, atestigua una vez más la ruptura que sobreviene en la mitad del Libro III en lo tocante a la imaginación; un poco antes, al comienzo de su discusión de lo que en los animales es el origen del movimiento, Aristóteles había colocado de nuevo la imaginación junto al *noüs*: "se manifiesta que esos dos son orígenes del movimiento, ya el deseo, ya el *noüs*, si se considera la imaginación como una especie de pensamiento" (*noesin tina*, III, 10, 433 a 9-10). Pero en lo que se refiere a la función unificante de la imaginación, la implicación resulta evidente: imposible hablar de acción sin "deliberación" acerca del futuro ni hablar de "deliberación" sin imaginación, esto es, sin disposición/presentación de varios (por lo menos dos: 434 a 8) conjuntos de "imagenes", compuestas y unificadas, de aquello que no está presente.

El esquematismo aristotélico

La *phantasia* es pues condición del pensamiento por cuanto sólo ella puede presentar al pensamiento el objeto como sensible sin materia. La *phantasia* lo es asimismo en cuanto ella separa, en la forma del objeto, los "momentos" diferentes de esa forma y puede presentarlos como abstractos, como sustraídos de los demás; la triangularidad separada no sólo de la "materia" del triángulo sino también de su dimensión; la cantidad separada de aquello de que ella es cantidad y de su ser-cantidad-determinada (el "cuanto"). Esta función separadora, de abstracción es indisociable (no es más que la otra cara) de su función unificadora, de composición. Pero hay algo *más* en la proposición "y cuando uno piensa (*theorei*) es necesario contemplar (*theorein*) al mismo tiempo algún fantasma". Ese *más* es lo que habría que llamar ciertamente esquematismo aristotélico, haciendo caso omiso del riesgo de que lo acusen a uno de retrolectura. El pasaje citado sólo revela el sentido que contiene potencialmente cuando uno comprende que dicho pasaje forma el eslabón intermedio entre la discusión del pensamiento de los individuos según la forma (esto es de las esencias, discusión desarrollada en III, 6) y las formulaciones del escrito *De la memoria*, del cual ya cité una parte. *Antes* de la nueva invasión de la cuestión de la imaginación, al hablar del *noüs* y de los problemas que plantea el pensamiento de los indivisibles, Aristóteles escribe: "Lo que es indivisible, no según la cantidad sino según el *eidos*, el *noüs* lo piensa en un tiempo indivisible y mediante lo indivisible del alma. Y aquello por lo que él piensa y el tiempo en el cual él piensa son divisibles por su carácter comitente, y no como los continuos; el *noüs* piensa, en efecto, en cuan-

to aquéllos son indivisibles; pues aun en ellos [es decir, el tiempo en el que se piensa y el poder mediante el cual se piensa] hay algo de indivisible, aunque sin duda no separado, que hace que el tiempo sea uno y la longitud una. Y esto es igualmente en todo continuo, tanto en el tiempo como en la longitud" (III 6, 430 b 14-20).

Limitémonos a considerar sólo el problema del tiempo. El pensamiento de lo indivisible según la forma, *eidos*, se realiza, debe realizarse en un tiempo indivisible. Pensar una *oüsia* no es examinar sucesivamente términos o elementos en los que se la podría descomponer, precisamente porque la *oüsia* no se deja descomponer así. Sin embargo, el tiempo "efectivo" en el cual y por el cual el alma piensa es siempre tiempo... continuo y divisible (en potencia) indefinidamente.

Aristóteles trata primero de reducir, si cabe decirlo así, la dificultad mediante su idea fundamental del carácter comitente: *ocurre que* el alma sólo piensa en el tiempo y por el tiempo y que el tiempo es divisible, pero esto es comitente, y aquí pues, extrínseco, ya que no afecta la esencia de lo que está en juego: el pensamiento de la esencia. Sin embargo, esto no le basta y con razón. Si el tiempo (o la longitud) no fueran más que continuidad y divisibilidad en potencia (recordemos que para Aristóteles la continuidad significa la divisibilidad indefinida, *Física* VI, 1, 231 a 24-25), el enigma de un pensamiento indivisible en un tiempo y por un tiempo divisible permanecería por entero. El *en cuanto* (el *noüs* piensa los indivisibles en virtud de un poder del alma y en un tiempo en cuanto aquéllos son indivisibles) debe tener en alguna parte un punto de apoyo. Aristóteles introduce entonces la idea de que hay algo de indivisible (desde luego, indivisible hasta en potencia) en el tiempo..., pero no separado. Ese algo es *ho poiei hén ton chronon kai to mekos*, aquello que hace que el tiempo sea uno y la longitud una.

Pero, ¿es ésta una solución? Lo que hace la unidad del tiempo, aquello por lo que el tiempo es uno, debe estar presente desde luego en su totalidad, todo el tiempo y en todo el tiempo, puesto que es aquello que en todo y por todo hace que haya un solo tiempo. Asimismo debe hallarse presente siempre aquello que hace la divisibilidad indefinida del tiempo. Ahora bien, ese mismo tiempo debe funcionar tan pronto *como* lo que permite el pensamiento de los divisibles, tan pronto *como* lo que permite el pensamiento de los indivisibles. De manera que aquí subsiste una cuestión del fundamento de la posibilidad de la abstracción/separación que permita "sustraer" del tiempo tan pronto uno, tan pronto el otro de estos componentes no separados. Pero hay algo más aun. El componente católico de todos los tiempos "particulares" (que está en el fundamento de la unidad y de la unicidad del tiempo), lo unificante del tiempo como tal no puede fundar la indivisión de la intelección de los indivisibles. Lo que ésta requiere es una unidad de los *segmentos* del tiempo que permita considerar un determinado segmento como esencialmente uno e indivisible y considerar tanto su divisibilidad "interna" *como* su inclusión, lógicamente y realmente infracturables, en lo uno del tiempo como aspectos simplemente comitentes, extrínsecos, no esenciales. Semejante unidad que trasciende dos contradicciones o imposibilidades no se encontrará ni en la física ni en la lógica, ni en la sensación como tal ni en el razonamiento.

La cuestión no queda en verdad resuelta y bien cabe ver aquí el límite de las posibilidades de la perspectiva "intelectualista", si me atrevo a llamarla así, de los capítulos 4 a 6 del Libro III que trata del *noüs* y sin duda el móvil sordo que impulsa a Aristóteles en los dos capítulos que siguen (7 y 8) a reintroducir la *phantasia*. En efecto, algunos elementos de la respuesta se encuentran en el pasaje central de III, 8, citado al comienzo de este texto, y en el escrito *De la memoria*.

"El alma nunca piensa sin fantasmas". "Lo noético piensa los *eides* en los fantasmas." "Cuando uno piensa es necesario contemplar al mismo tiempo algún fantasma." "Pero entonces, ¿qué diferenciará los noemas primeros de los fantasmas? O bien [esos noemas primeros] no son fantasmas, pero tampoco son sin fantasmas." (*Del alma*, III, 7 y 8).

"Es imposible pensar sin fantasmas; pues en el pensar ocurre lo mismo que en el trazado de [una figura]; en efecto, también en este caso, aunque no hay ninguna necesidad de que sea determinado el tamaño del triángulo, trazamos un [triángulo] determinado según el tamaño; y lo mismo aquel que piensa, aun cuando no piense un tamaño, establece ante sus ojos un tamaño y no lo piensa como tamaño. Y, si se trata de la naturaleza de las cantidades, pero de cantidades indeterminadas, el que piensa establece una cantidad determinada, pero la piensa sólo como cantidad. Ahora, por qué razón no es posible pensar lo que sea sin el continuo, ni pensar sin el tiempo lo que no está en el tiempo, es materia de otra discusión (*logos allos*). Pero uno conoce necesariamente el tamaño y el movimiento por aquello mismo por lo que conocemos también el tiempo; el fantasma es una afección del sentido común; es pues claro que el conocimiento de aquéllos [del tamaño, del movimiento y del tiempo] se realiza por la sensibilidad primera (*to proto sisthetiko*); y la memoria, aun la de los inteligibles, no deja de tener fantasmas; de suerte que ella [la memoria] pertenecería a lo noético por su carácter comitente, pero en sí misma (*kat' auto*) pertenecería a la sensibilidad primera." (*De la memoria*, 449 b 31 - 450 a 13).

Se observará que en este último pasaje Aristóteles identifica, como ya lo hice notar antes, la imaginación con el "sentido común" (sensación de los comunes) e incluye ambos en la "sensibilidad primera", llamada también elemental u originaria. Como en cada una de las dos ediciones de la *Crítica de la razón pura*, tampoco aquí llega a estar determinado el "lugar" de la imaginación. Pero la importancia de este pasaje está en otro punto.

"No es posible pensar sin el tiempo lo que no está en el tiempo". Aristóteles no dice que sea imposible pensar lo que no está en el tiempo sin estar uno mismo en el tiempo, aserción evidente y sin interés. Aristóteles dice que es imposible pensar lo que no está en el tiempo *sin el tiempo*, sin que entre en juego algo del tiempo, sin un apoyo sobre algo del pensamiento del tiempo. Por qué razón esto es así, dice Aristóteles, es asunto que corresponde a otra discusión (*logos allos*). Y esa otra discusión no se desarrolla en ninguna parte. Si podemos, sin arrogancia, correr el riesgo de entablarla después de Aristóteles, debemos reunir estos elementos dispersos y tratar de hacer pasar a la *energeia* lo que percibimos (tal vez erróneamente, tal vez porque hemos leído a Kant, a quien Aristóteles no había leído, pero a quien había leído Kant) como la *dünamis* del texto.

El alma conoce mediante la "sensibilidad primera" —elemental, originaria— el tiempo, el tamaño, el movimiento. Para Aristóteles esta "sensibilidad primera", como toda sensibilidad, es, no pasividad o receptividad, sino *potencia*. Podemos observar de manera superficial que para Aristóteles no hay *a priori* en el sentido de Kant (ni *anamnesis* en el sentido de Platón), pues hay que recordar principalmente que en este nivel la distinción *a priori - a posteriori* no tiene sentido en la perspectiva aristotélica. Todo es *a posteriori* (puesto que "sin sensación no se puede aprender ni comprender nada") y todo es *a priori* (puesto que "el alma es en potencia todos los seres" y puesto que "la sensación es, en cierto modo, los sensibles"). Lo sensible está plenamente sólo en la sensación y por la sensación, la cual es actualización de dos potencias, la del alma como sentiente y la del objeto como sensible, así como la inteligencia en acto es *holos* (plenamente) los inteligibles (431 b 16-17; véase también 431 a 1-2).

El alma conoce, pues, mediante la sensibilidad primera, tiempo, magnitud, movimiento, y sin ellos no es posible pensar nada. Ahora bien, tiempo, tamaño, movimiento son *también phantasmas*. Esta aserción, implícita en el texto, debe formularse explícitamente para que tenga sentido el entimema[d] de 450 a 9-12: "Pero uno conoce necesariamente la magnitud y el movimiento por aquello mismo por lo que conocemos también el tiempo [*a saber, por aquello que hace ser a los fantasmas*]; y el fantasma es una afección del sentido común; resulta, pues, claro que el conocimiento de aquéllos [de la magnitud, del movimiento y del tiempo] se realiza por la sensibilidad primera". Sin el fantasma de un tiempo, es imposible pensar lo que está fuera del tiempo. Sin el fantasma de lo continuo es imposible pensar lo que (indivisible según el *eidos*) nada tiene que ver con lo continuo/discontinuo.

No hay pensamiento sin fantasma. Pensar los inteligibles exige contemplar algún fantasma. Pero exige pensar también el tiempo, es decir, tener ante los ojos algún fantasma del tiempo. Esto es igualmente verdadero en el caso de los indivisibles. El pensamiento de los indivisibles implica un fantasma (sin duda específico según el indivisible considerado cada vez) pero también algún fantasma del tiempo que presentifica —o hace sensible para atenernos lo más posible a las expresiones de Aristóteles— la *indivisión*, siendo así que el tiempo es esencialmente divisible y que "aquello que lo hace uno" no está "separado" del tiempo y debe ser aquí contemplado-pensado mediante una separación-abstracción-substracción *y* una fractura, la que permite hacer de la figura de un *segmento* del tiempo la figura de la indivisión como tal. (La situación y los problemas son análogos cuando el fantasma de una cantidad determinada permite pensar la cantidad como tal y como indeterminada.)

Nos encontramos ciertamente en el límite de las implicaciones del texto —algunos dirán que nos encontramos mucho más allá de ese límite— y ya no es

[d] Aquí, como más adelante, utilizo el término *entimema* en el sentido moderno (que prevaleció desde Boecio): silogismo cuyas varias proposiciones están implícitas o sobreentendidas, y no lo utilizo en el sentido que Aristóteles mismo le había dado: "silogismo partiendo de los probables (*eikoton*)", *Primeros analíticos*, II, 27 a 10.

posible continuar avanzando con el pretexto del comentario o de la interpretación. Hagamos notar tan sólo que el texto de Aristóteles lleva la exigencia de un fantasma del tiempo (que debe ser unificación de un tiempo dado, definido) como presentación de la indivisión de lo que no está en el tiempo. No podemos concebir esto sino como fantasma/figura que presentifica la permanencia como tal. Lo que presentifica —y ahora el término se hace francamente inadecuado: lo que representa, lo que está presente para— lo que se encuentra fuera del tiempo tiene que ver con el fantasma/figura de lo que está presente *todo el tiempo*, con lo unificante del tiempo. El pensamiento de los inteligibles, de los inmutables, de lo que está fuera del tiempo no puede ser para Aristóteles "sin el tiempo", sin figurarse en el continuo y por el continuo y el tiempo (y sin duda también en lo discreto pues continuo y discreto son indisociables). Es imposible no recordar que (aunque no en el plano del pensamiento, sino en el plano del ser) Platón asignaba al tiempo una función análoga en lo que se puede llamar su esquematismo ontológico. Para imprimir al mundo "la mayor similitud posible" con su paradigma eterno, para aproximar "lo más posible" la naturaleza eterna a lo vivo, el demiurgo del *Timeo* (37 c - 38 b) inventa el tiempo como "imagen móvil de la eternidad..., de la eternidad inmóvil que permanece en lo uno, imagen móvil según el número". También en Platón, aunque en otro nivel, el no tiempo está presentado, figurado por el tiempo y, desde luego, el tiempo sólo "es" como esta presentación-figuración del no tiempo. Por eso, desde entonces y hasta ahora, su contenido no puede ser sino repetición.

Fantasma y noema

En el esquematismo aristotélico, el papel y la función de la imaginación son mucho menos precisos, pero también mucho más amplios que en el esquematismo kantiano. El fantasma no es simplemente mediación entre las categorías y lo dado *empírico*. Es soporte de todo pensamiento, incluso el pensamiento de los abstractos, de los relativos, de los inteligibles, de las formas indivisibles.[c] Y esto crea una aporía crucial con respecto a la afirmación (central y fundamental para Aristóteles) del acceso directo e inmediado del *noüs* a la esencia. Aserción formulada con fuerza en el tratado *Del alma*, al final de III, 6, justo antes de los pasajes en que la cuestión de la imaginación invade de nuevo el texto: "Y toda enunciación dice algo de algo (*ti kata tinos*), como la afirmación, y siempre es verdadera o falsa. Y el *noüs* es verdadero, no siempre, sino cuando piensa aquello que es según lo que había de ser, no cuando piensa algo de algo; así como la visión de lo [visible] propio es verdadera, pero en cuanto a saber si la cosa blanca es un hombre o no, la respuesta no siempre es verdadera y lo mismo cabe decir de todo aquello que es sin materia" (430 b 26-31).

Puedo tan sólo indicar aquí que esta comprobación (que es como el límite o el horizonte del texto de Aristóteles) constituye el punto de partida de la indagación sobre la imaginación radical (subjetiva) de *L'Elément imaginaire*.

Esta aporía se encuentra directamente en el texto, y las proposiciones de los capítulos 7 y 8 citadas al comienzo de este texto lo atestiguan claramente. "El alma nunca piensa sin fantasma", de manera que ni siquiera el pensamiento de "aquello que es según lo que había de ser", de la *oüsia*, no puede realizarse sin fantasmas. Las últimas líneas del capítulo 8 muestran que Aristóteles tiene plena conciencia de la dificultad y que tampoco aquí la elude. "La imaginación es otra cosa que la afirmación y la negación; pues es un complejo de noemas la verdad o el error. Pero, ¿qué diferenciará entonces los noemas primeros de los fantasmas? O bien [hay que decir que] no son fantasmas pero que tampoco son sin fantasmas".

Lo verdadero y lo falso son complejo de noemas. Más precisamente, *ese* verdadero y *ese* falso de que se trata aquí, propiedades de la enunciación (*phasis*), resultan del complejo de noemas. Sin duda, un complejo de noemas es (otro) noema. El pensamiento discursivo produce noemas por complejo de noemas. Inversamente, un noema dado puede ser analizado en otros noemas. Este análisis debe tener un término, llegar a noemas inanalizables, a noemas primeros. ¿En qué serán éstos diferentes de los fantasmas? ¿O habrá que decir más bien que no son fantasmas pero que tampoco pueden ser sin fantasmas?

¿Por qué los noemas primeros podrían ser fantasmas? Pero, ¿qué otra cosa podrían ser? ¿Qué son los noemas primeros? Intérpretes (como Ross) quisieron ver en los "noemas primeros" los noemas "menos abstractos", los más cercanos a la sensación. Pero, si se tratara de eso, Aristóteles habría sentido la necesidad de agregar que esos noemas no podrían existir sin fantasmas, lo cual en este caso es casi una simpleza pues no haría más que repetir sin agregar nada a lo que ya había dicho en unos diez renglones antes. Después de haber escrito que los inteligibles están en las formas sensibles, de manera que no se puede aprender ni comprender nada sin sensación y que, siendo los fantasmas como sensaciones sin materia, es necesario contemplar siempre algún fantasma cuando uno piensa, ¿habría vuelto a Aristóteles a la cuestión para afirmar que el noema "rojo" no puede existir sin el fantasma "rojo"?

Pero de todas maneras, que sean menos abstractos o más abstractos, los noemas son complejos de noemas. Y todo noema que pienso, dice Aristóteles, lo pienso considerando al mismo tiempo "algún fantasma". Sé que no es más que un fantasma... ¿por qué? Porque puedo analizarlo en noemas. Consideremos un triángulo, no puedo pensarlo sin un fantasma, sin una imagen o representación o "intuición pura" del triángulo. Pero el triángulo no es *sólo* ese fantasma. Es también un noema, lo cual se traduce en el hecho de que puede ser "analizado" en otros noemas (o "compuesto" con esos noemas), es decir, puede ser definido: figura plana, rectilínea, cerrada, de tres lados. Tres: uno más uno más uno. Pero ¿son analizables *figura* y *uno* (o susceptibles de ser compuestos)? ¿En qué el noema *figura* difiere del fantasma *figura*? ¿En qué el noema *uno* difiere del fantasma *uno*?

Los inteligibles están en las formas sensibles. Sólo hay acceso a lo inteligible en el cuerpo de lo sensible. Pero el alma no tiene necesidad de que lo sensible esté presente, "en persona", para pensar lo inteligible: la presencia en acto de la materia de la sensación como tal no aporta nada al pensamiento. Es más: "la

materia es incognoscible en sí misma" (*Metafísica* Z, 10, 1036 a 8), de manera que lo que puede ser pensado no es la materia de la sensación como tal. La solución está dada por la imaginación: es necesario y suficiente que haya algo "como" (*hosper*) la sensación y que esté sin materia. Es necesario y suficiente que lo sensible esté representado por el fantasma. De manera que el fantasma está necesariamente (*ananke*) presente cuando hay pensamiento; el pensamiento es al mismo tiempo (*ama*) contemplación del fantasma. De suerte que en el cuerpo incorpóreo del fantasma el alma puede proceder a la separación de los inteligibles y partiendo de allí el pensamiento puede comenzar su trabajo propio de combinación, de síntesis, de atribución, del *ti kata tinos*. Por dónde el alma haya efectivamente comenzado no tiene evidentemente importancia; puede ocurrir que el alma descubra que un determinado noema "abstracto" [= separado] directamente del fantasma puede y debe ser recompuesto partiendo de noemas más elementales. De todas maneras, deberá detenerse en alguna parte, llegar a noemas primeros o últimos.

¿Qué son esos noemas? y ¿en qué difieren de los fantasmas? La cuestión sólo cobra su sentido suponiendo que sabemos en qué los noemas intermedios no son fantasmas. Ahora bien, éstos también están siempre acompañados de fantasmas, pero son analizables en otros noemas. Esta es la única diferencia. Para no perderse en el infinito, esto es, en lo indeterminado, dicho análisis debe detenerse en alguna parte. *Debe haber* noemas inanalizables, lo que quiere decir también indefinibles.¿Cómo establecer entonces la diferencia con los fantasmas? Estos son los términos sobre los cuales no puede haber ni definición posible ni pensamiento discursivo posible.

Y de *términos* (*oroi*), en efecto, habla Aristóteles en el conocido pasaje de la *Etica a Nicómaco*: "Términos primeros y términos últimos, hay *noüs* y no *logos*" (VI,12, 1143 a 35); traduzco así: captación pensante y no intelección discursiva. En la *Metafísica*, Aristóteles llama a estos términos los simples (*hapla*): "Es pues claro que no hay investigación ni enseñanza que verse sobre los simples, y su indagación es de otro género" (Z, 17, 1041 b 9). El *logos* está en el complejo y por el complejo (*sumploke*), *es* complejo. Los términos primeros y los últimos no pueden ser engendrados por el complejo. Síntesis y análisis sólo pueden tener lugar en medio de la cadena del *logos*; sus dos extremidades deben ser fijadas y dadas de otro modo. El *logos* no puede suministrar los términos extremos, pues su operación ya los presupone. En la *Etica a Nicómaco*, Aristóteles atribuye al *noüs* la posibilidad de esos términos extremos. En tratado *Del alma* la situación de dichos términos se hace más oscura. Verdad es que la parte principal del tratado, la expone la doctrina convencional, aclara y precisa de manera perfectamente coherente con la enseñanza del resto del *Corpus* la naturaleza de esos términos extremos y de los poderes correlativos del alma: en una de las extremidades, está la sensación de los sensibles propios, que siempre es verdadera; en la otra extremidad, está el *noüs*, el pensamiento cuando éste tiene que ver con lo que llamé en otro lugar su *pensable propio*, la esencia, "lo que es según lo que había de ser", pensamiento también siempre verdadero. Entre estas dos rocas, corren inciertas las olas de la sensación de los comunes, de la imaginación, del pensamiento atributivo (*ti kata tinos*), en que lo verdadero y lo fal-

so son igualmente posibles. Pero en los pasajes excéntricos y explosivos del tratado a los que me refiero aquí, la organización es completamente diferente. "El alma nunca piensa sin fantasnas". La proposición es universal, absoluta, sin restricción alguna. Cuando uno piensa, necesariamente contempla siempre algún fantasma. La cuestión de la naturaleza de los términos extremos, de los términos que preceden a toda discursividad, a todo complejo de noemas, surge entonces inevitablemente de nuevo y en otro horizonte, en el que la respuesta anterior no tendría, no tiene ya sentido. En *este* contexto, los términos extremos ya no pueden ser los colores y los sonidos, por un lado, y las esencias, por otro. Lo único seguro es que esos términos "preceden a toda discursividad". O bien son fantasmas o bien no pueden ser sin fantasmas. De todas maneras la captación debe realizarse a la vez, *ama*, en la universalidad o, mejor dicho, en la genericidad y la figura. Y después de todo, ¿no es esto evidente? Que el *uno*, por ejemplo (o la *figura*), no sea verdaderamente pensable (trátese pues de pensarlo y de decir lo que quiere decir pensar el uno) sino que sea figurable/imaginable/representable, condición impensable de todo pensamiento, que sólo es dado como figura figurante, es cuestión que ni siquiera vale la pena discutir. Platón ya lo sabía, sólo que él lo llamaba "visible", visible "fuera", "más allá", "allá" (*ekei*). Aristóteles dice en realidad: Sí, el uno es "visible", pero "dentro", dentro del alma, en virtud de un fantasma, con un fantasma o *como* un fantasma. ¿Es fantasma el *uno*? Tal vez. Pero, ¿qué hacer entonces con la repetida afirmación de Aristóteles: lo uno y el ser son lo mismo?

Hay que hacer notar de paso que aquí surge aún la problemática del esquematismo, y con mucha fuerza. Que los noemas primeros no sean sin fantasmas no puede querer decir sin fantasmas de cualquier clase, de cualquier índole. Los noemas primeros no puede ser sin fantasmas *homólogos* o *correspondientes*. Pero, ¿qué es un fantasma que corresponde a un "noema primero" o qué es homólogo a él? ¿Qué puede significar la homología o la correspondencia de un fantasma y de un "noema primero"?

Duplicación y vacilación de lo verdadero

Un blanco que no se opone a lo negro, ¿es el mismo blanco que el blanco que se opone a lo negro? Una luz que nunca produzca sombra, ¿es la misma luz que la que no puede iluminar sin proyectar inmediatamente una sombra?

En el tratado *Del alma* (y también en otros lugares, pero aquí estoy hablando de este tratado), la palabra suprema *alethes* (verdadero) tiene dos significaciones que casi no guardan relación entre sí.

La sensación de los sensibles propios es "siempre verdadera". Esta sensación verdadera no se opone a una sensación falsa: *no puede haber* sensación (de los sensibles propios) que sea falsa (es fácil mostrar que la sensación "patológica" no crea un problema sobre esto en la perspectiva de Aristóteles). El pensamiento por parte del *noüs* de sus pensables propios, de las esencias, es "siempre verdadero", no se opone a un pensamiento de las esencias falso; *no puede haber* pensamiento de las esencias que sea falso.[f] Sensación de los propios y pensa-

[f] La esencia es indivisible. "Y el pensamiento de los indivisibles se refiere a aquello sobre lo cual no puede haber error. Pero donde hay error y verdad, hay una composición de noemas, captados como si fueran uno... Pues el error está siempre en la composición... (III, 6, 430 a 26 - b 2).

miento de los propios son siempre verdadero; se dan o no se dan, pero si se dan, tienen una sola modalidad de ser, de manera que se puede decir indiferentemente que se dan o que son verdaderos. Su ser es coactualización de un poder del alma y de una potencia del objeto, que se realiza o no se realiza, pero que, como es única, no puede hacerse "mal" o "falsamente".

Muy diferente es el caso de la sensación de los comunes, de la sensación del objeto comitente, de la imaginación segunda, de la opinión, de la intelección atributiva (*ti kata tinos*); ellas pueden ser *siempre* ora verdaderas, ora falsas y son necesariamente lo uno o lo otro. Ese ser verdadero-o-falso no es, como lo verdadero de la sensación o del pensamiento de los propios, *ser* simple o *ser* de los simples (*hapla*); es una *propiedad* de composición, de síntesis. "De manera que el pensamiento de los indivisibles se refiere a esas cosas sobre las cuales no hay error. Pero, allí donde están el error y la verdad, hay ya una cierta composición de noemas como siendo uno. ...Pues el error está siempre en la composición..." (III, 6, 430 a 25 b 2). "Pues es un complejo de noemas la verdad o el error" (III, 8, 432 a 11-12).

Antes de ir más lejos ajustemos dos puntos menores. Al mismo tiempo en que Aristóteles dice que es en la composición de *noemas* donde se encuentra lo verdadero o lo falso, habla también muy frecuentemente de la sensación de los comunes o de la imaginación como verdadera o falsa. Es evidente que esta manera de utilizar la expresión es muy amplia, lo que uno llamaría un abuso de lenguaje. La percepción del sol como si tuviera un pie de diámetro sólo se convierte en "error" cuando se la traduce en noemas y con el agregado de la *pistis*, de la creencia, de la tesis: el sol es así. Al afirmar que un determinado producto de la sensación de los comunes o de la imaginación es falso, Aristóteles quiere decir que afirmar el complejo de noemas correspondiente sería un error.

Por lo demás no estamos discutiendo aquí el criterio de la verdad y del error, de lo que pueda ser verdadero o falso ni los problemas correlativos. Lo que nos importa aquí es la "naturaleza" diferente de las dos verdades o su "consistencia". La primera, la verdad de ser o verdad ontológica, consiste en la coactualización de un simple (que está en acto) del alma y de su objeto. La segunda, la verdad de atribución o verdad lógica, consiste en el complejo de productos de los otros poderes cognitivos del alma (más exactamente, de sus equivalentes o traducciones noemáticas).

Ahora bien, si la imaginación segunda tratada en III, 3, pertenece a esos poderes cognitivos cuyos productos son verdaderos o falsos en el sentido que acabo de precisar (y los productos de la imaginación segunda son "en su mayor parte falsos", dice Aristóteles, 428 a 12), eso no ocurre en modo alguno en la imaginación primera de III, 7 y 8. Esta imaginación nada tiene que ver con lo verdadero o lo falso. Aristóteles lo afirma más allá de toda duda posible en el pasaje citado de III, 8 (431 b 10-12): "Y la imaginación es otra cosa que la afirmación y la negación; pues es un complejo de noemas la verdad o el error". Pasaje enigmático, incomprensible si se piensa siempre en la imaginación segunda que es necesariamente verdadera o falsa. Pero después de lo que acabo de exponer es fácil desarrollar el entimema y ver claramente su significación: "Y la imaginación es otra cosa que la afirmación y la negación [*lo que quiere decir que la*

imaginación no es complejo de noemas Luego, ella no es verdadera o falsa]; pues es un complejo de noemas la verdad o el error" O si se prefiere:

Lo verdadero-o-falso está en el complejo de noemas;
[todo complejo de noemas es afirmación o negación];
la imaginación es otra cosa que la afirmación o la negación;
[luego, la imaginación no es complejo de noemas];
[luego, la imaginación no es verdadera-o- falsa].

La imaginación primera está más alla o más acá de lo verdadero o de lo falso. E independientemente del pasaje citado, esto se sigue claramente de lo que hemos señalado antes respecto a la función de la imaginación en el pensamiento. Si el alma no piensa nunca sin fantasmas, la idea de que la mayor parte de los productos de la imaginación son falsos se hace insignificante. Lo verdadero o falso carece de interés cuando se trata de esas funciones de la imaginación primera que son la presentación del objeto, la separación y la composición y, por fin y sobre todo, el esquematismo. Y estas funciones no son solamente requisitos previos para que se pueda siquiera tratar de la cuestión de lo verdadero y lo falso sino que, como vimos al comentar el esquematismo aristotélico tal como está esbozado en el escrito *De la memoria*, lo "verdadero" es pensado partiendo de la presentación de su contradictorio y por medio de él: lo indeterminado partiendo de lo determinado, lo discontinuo pensado con lo continuo, lo atemporal con el tiempo. ¿Qué sentido tendría decir que la figura temporal suministrada por la imaginación y sobre la cual se piensa lo atemporal es "falsa" (o "verdadera", por lo demás), cuando, sin esa figura, no habría ningún pensamiento de lo atemporal? Tanto esta figura misma como su relación con el pensamiento de que ella es soporte escapan enteramente a las determinaciones de lo verdadero -o- falso. La posibilidad o, mejor dicho, la *necesidad* de pensar la A mediante la no A (necesidad que volvemos a encontrar en el plano de la institución historicosocial, como constitutiva del simbolismo en general y del lenguaje en particular) priva de todo sentido tanto a la pregunta ¿es verdadera o falsa no A? como a la pregunta ¿es verdadera o falsa la relación de A y de no A? o bien ¿es verdadero o falso el nombre Calístenes? ¿Es verdadera o falsa la relación del nombre Calístenes con el hombre que lo lleva?

La imaginación primera no puede ponerse en relación con la verdad de atribución o verdad lógica ni ser colocada bajo su dependencia. La imaginación primera no pertenece al ámbito del *logos*, que la presupone. Y es más, no puede ser puesta en relación con la verdad de ser o verdad ontológica. En el horizonte aristotélico no se podría decir que lo que ella suministra *es* en el sentido de la *ousia* ni que *no es* absolutamente. Y todavía es más, esa imaginación primera cuestiona, por retroacción, tanto el modo de acceso del *noüs* a sus pensables propios, a las esencias, como las determinaciones fundamentales de todo ente y, en última instancia, la ontología como tal. El alma no piensa nunca sin fantasma. Hay pues fantasma de la esencia, de *aquello que es según lo que había de ser*. Aristóteles lo dice explícitamente: uno piensa los indivisibles mediante lo continuo, las cosas que están fuera del tiempo, con el tiempo. Este pensamiento siempre verdadero ya no puede concebirse simplemente como pura coactualización en virtud de la cual el *noüs* se convertiría en *eso mismo*, en el *noeton*. El "eso mismo", el

noeton, está necesariamente acompañado por lo *no eso no mismo* y captado por él: lo atemporal con lo temporal, en y por una figura del tiempo. Vimos igualmente que la imaginación primera quebranta la división de los entes en sensibles e inteligibles y hasta borra esa distinción misma. Por fin ¿qué decir sobre la condición ontológica de la imaginación y de sus obras? La definición canónica dada en III, 3, — "movimiento engendrado por la sensación en acto"—, en total conformidad por su espíritu y por su letra con la ontología de Aristóteles, hace que subsistan considerables problemas aun respecto de la imaginación segunda; espero haber mostrado que ésta no tiene relación con la imaginación primera. Verdad es que se puede suplir esta falta. La imaginación en general y la imaginación primera en particular pueden definirse como una de las potencias (o poderes) del alma que permiten a ésta conocer, juzgar y pensar, así como moverse según el movimiento local (véase III, 9, 432 a 15-18). Su ser es susceptible de ser determinado así partiendo de las determinaciones teleológicas y ontológicas del ser del alma, que está destinada a conocer y a moverse. Pero esto no borra la imposibilidad de fijar una condición ontológica cualquiera a sus *obras*, es decir *lo* que ellas son, de sujetarlas (de un modo diferente de "la manera lógica y vacía", como diría el propio Aristóteles) a las determinaciones de la forma y de la materia, de la potencia y del acto. La sensibilidad es una potencia; su acto es la sensación, que *es* porque ella es al mismo tiempo actualización de lo sensible en el objeto. La imaginación es una potencia; su acto es el fantasma... ¿que *es qué*? Y sin duda un problema análogo encontramos en el caso de esa otra potencia del alma, la intelección atributiva; su acto es el complejo de noemas del cual puede uno preguntarse qué *es*. Que nadie se apresure a decir que esta cuestión carece de sentido en el horizonte de Aristóteles, puesto que el propio Aristóteles afirma que los inteligibles no están separados y aparte de lo sensible, sino que *están* en las formas sensibles. La consistencia ontológica, si es lícito expresarlo así, de la enunciación, del complejo de noemas, le viene del hecho de que la enunciación *puede* ser puesta en relación con la composición efectiva de los inteligibles en lo sensible, o, para decirlo de otra manera, la enunciación puede llevarse al punto de vista de lo verdadero-o-falso. ("No porque te creemos blanco con verdad tú eres blanco, sino que porque eres blanco, nosotros, al decir que lo eres, estamos en la verdad" *Metafísica* θ, 10,1). La enunciación atributiva verdadera "es" algo (en un sentido debilitado del término "es") porque está regida partiendo del ser así efectivo de una cosa que simplemente *es* y que corresponde. Dicha enunciación es reproducción o hasta casi podría decirse imitación. Evidentemente esto deja enteramente pendiente el inmenso problema de la enunciación *falsa*, esto es, del origen del error, que no puedo abordar aquí (como no sea sólo para hacer notar que Aristóteles considera como fuente principal del error la imaginación, y en esto lo seguirá toda la tradición filosófica, que no habrá de preocuparse más que él por dilucidar esa extraña capacidad de *creación de no ser* reconocida así a la imaginación). Pero, en última instancia, ni siquiera ésta —la enunciación falsa—, en virtud de la determinación de lo verdadero-falso, rompe las amarras ontológicas pues conserva una relación con el ser como negación o privación. No puede decirse lo mismo del fantasma, obra de la imaginación primera, en cuyo caso, como vimos, la determinación de lo verdadero o falso care-

ce de todo sentido. Sobre las obras de la imaginación primera y sobre la imaginación primera misma es imposible decir *lo* que *son* y *cómo son*.

No es difícil comprender por qué el impulso que se adueña de Aristóteles en la segunda mitad del último libro del tratado *Del alma* lo lleva a descubrir otra imaginación, situada en un estrato mucho más profundo que el de aquella de que había ya hablado, no debía proseguir ni en el tratado mismo, ni tampoco en la historia de la filosofía hasta la publicación de la *Crítica de la razón pura* en 1781. Aristóteles reconocía aquí un elemento que no se deja asir ni en el espacio definido por lo sensible y lo inteligible ni, lo que es mucho más importante, en el espacio definido por lo verdadero y lo falso y, detrás de ellos, por el ser y el no ser. Aristóteles no veía en ese elemento una monstruosidad, un fenómeno patológico, una escoria, un accidente, una forma deficiente (los sueños, por ejemplo, por inmensos que hayan sido los problemas que plantearon, se pueden abordar filosóficamente de una manera incomparablemente más fácil), sino que lo reconocía como condición y dimensión esencial de la actividad del alma cuando ésta es, para él, alma por excelencia: *psique dianoética*, alma pensante. Aristóteles veía que la posibilidad que tiene el alma de pensar y, por lo tanto, de diferenciar también lo sensible y lo inteligible descansa sobre algo que no es ni verdaderamente sensible, ni verdaderamente inteligible; y que la posibilidad que tiene el pensamiento de distinguir lo verdadero y lo falso —y, detrás de éstos, el ser y el no ser— descansa sobre algo que no se sujeta a las determinaciones de lo verdadero y de lo falso y que, en su modo de ser así como en el modo de ser de sus obras —los *phantasmata*— no tiene un lugar en las regiones del ser tales como parecen seguramente establecidas.

Verdad es que ese impulso de Aristóteles es esencialmente limitado. Aristóteles no reconoce y no podía reconocer —al igual que Kant— en la imaginación una fuente de *creación*. En él la imaginación primera, lo mismo que la imaginación trascendental de la *Crítica de la razón pura* (la *Crítica del juicio* plantea aun otros problemas) son invariables en sí mismas y fijas en sus obras. Para cumplir su destino y su función, para dar acceso (aunque sea por medios paradójicos) a *lo que es* intemporalmente, esas imaginaciones deben ser establecidas implícitamente (Aristóteles) o explícitamente (Kant) como imaginaciones que producen siempre lo estable y lo mismo. No hay nada más desprovisto de imaginación que la imaginación trascendental de Kant y, por cierto, esta posición es inevitable mientras el problema de la imaginación, de lo imaginario, se piense únicamente en relación con el *sujeto*, en un horizonte psico-lógico o ego-lógico. En efecto, en la medida en que uno permanece confinado dentro de este horizonte, reconocer la imaginación radical como creación conduciría a la dislocación universal. Si la imaginación trascendental se pusiera a imaginar cualquier cosa que fuera, el mundo se desmoronaría inmediatamente. Por eso posteriormente, la "imaginación creadora" habrá de ser filosóficamente una simple expresión verbal y el papel que se le reconozca se limitará a dominios que parecen ontológicamente gratuitos (el arte). Un reconocimiento pleno de la imaginación radical sólo es posible si va acompañado por el descubrimiento de la otra dimensión de lo imaginario radical, la imaginación historicosocial, la sociedad instituyente, como fuente de creación ontológica que se despliega como historia.

Estas limitaciones no impiden que el descubrimiento aristotélico de la ima-

ginación cuestione (y en verdad haga estallar) tanto la teoría de las determinaciones del ser como la de las determinaciones del saber... y esto, no en provecho de una instancia trascendente, sino de una potencia del alma, potencia indeterminada e indeterminable y al mismo tiempo determinante. ¿Cómo podía Aristóteles poner en relación esta potencia con todo lo que ya había dicho en otros lugares a menos de comenzarlo todo de nuevo? Aristóteles, en el ocaso de su vida, ni siquiera lo intentó. Con su honestidad obstinada y heroica, sin preocuparse por las contradicciones y las antinomias que hace aparecer en su texto, el filósofo muestra lo que vio en su necesidad profunda y aquello que nos permite, si podemos hacerlo, ver más lejos. Menos profundos o menos intrépidos, los filósofos y los intérpretes que lo sucedieron se empeñaron repetidamente en sofocar el escándalo de la imaginación.

La institución de la sociedad y de la religión *

La humanidad surge del caos, del abismo, de lo sin fondo. Surge de allí como psique: ruptura de la organización regulada de lo vivo, flujo representativo/afectivo/intencional que tiende a referirlo todo a sí mismo y lo vive todo como sentido constantemente buscado. Sentido esencialmente solipsista, monádico... o también: placer de referirlo todo a sí mismo. Esta busca, si es absoluta y radical, no puede sino fracasar y conducir a la muerte del soporte vivo de la psique y a la muerte de la psique misma. Apartada de su exigencia originaria total, esencialmente alterada, formada/deformada, canalizada, la psique se encuentra a medias satisfecha en virtud de la fabricación social del individuo. Radicalmente inepta para la vida, la especie humana sobrevive al crear la sociedad y la institución. La institución permite sobrevivir a la psique al imponerle la forma social del individuo, al proponerle e imponerle otra fuente y otra modalidad del sentido: la significación imaginaria social, la identificación indirecta con ella (con sus articulaciones), la posibilidad de referirlo todo a ella.

La cuestión del sentido debía quedar así saturada y terminarse la busca de la psique. En verdad, esto nunca ocurre. Por una parte, el individuo socialmente fabricado, por sólido y estructurado que sea por lo demás, nunca es más que una película que recubre el caos, el abismo, lo sin fondo de la psique misma, caos que en una forma u otra nunca deja de anunciársele y de estar presente para la psique. Se puede reconocer aquí una verdad parcial y deformada de ciertas concepciones psicoanalíticas contemporáneas que ven en toda la estructura del individuo (el "yo consciente") una defensa contra la psicosis. Esa estructura es ciertamente, por su construcción, una defensa contra el caos psíquico, pero es im-

* Este texto se ha extraído de una obra en preparación sobre la institución de la sociedad y la creación histórica; en él continúo las indagaciones que había comenzado con "Marxisme et théorie révolutionnaire" (*Socialisme ou Barbarie*, números 36-40, 1964-1965) y que prosigo en *L'Institution imaginaire de la société, op. cit.* Remitimos a esos textos con indicaciones de las siglas *MTR*(= *IIS*) o *IIS* seguidas por el número de la página. Este texto fue publicado en *Esprit*, mayo de 1982, y en los *Mélanges Jacques Ellul*, París, PUF, 1983, págs. 3-17.

propio decir que éste sea "psicótico". Que los estratos sucesivamente formados de la psique presenten, cada uno en sí mismo y en su coexistencia casi imposible, rasgos y modos de funcionamiento muy próximos a la psicosis —en el sentido de que ésta tiende a preservar partes importantes— es indiscutible (y haberlo visto es una de las grandes contribuciones de Melanie Klein). Pero la psicosis no es ni la simple preservación ni siquiera el predominio de esos rasgos y modos de funcionamiento; la psicosis es, como lo mostró muy justamente Piera Castoriadis - Aulagnier[1], la construcción o creación de un pensamiento delirante, con sus rasgos y sus postulados propios, lo cual es por entero otra cosa.

Por lo demás, la institución de la sociedad no puede encubrir totalmente el caos desde el punto de vista de los individuos. Puede más o menos suprimir el azar al por mayor, pero no al por menor. Por ejemplo, desde el punto de vista de la sociedad, un acaecimiento singular (un suceso único que afecte el conjunto, como una guerra, una calamidad natural) nunca dejará de ser objeto de una catexia por la significación que lo domeña o lo domestica, y ese suceso será incapaz de destruir por sí mismo el magma de significaciones imaginarias que mantienen unida esa sociedad... a menos que la destruya totalmente en cuerpo, bienes y alma. La historia judía ofrece el ejemplo más puro y notable de esto: las pruebas más duras que sufrió el pueblo judío, las catástrofes más trágicas están continuamente reinterpretadas en esa historia y cargadas de significación como signos de elección del pueblo judío y de su permanencia. Pero esos sucesos mismos se traducen necesariamente en consecuencias particulares para los individuos particulares: es un hijo, un marido, un hermano quien ha muerto en la guerra o quien fue ahogado por la inundación. La diferencia de esas consecuencias (que sólo es reductible por razonamientos formales y vacíos, "estadísticos"), remite a cada individuo al absurdo de su destino particular. En muchos casos, difícilmente en todos, son posibles elaboraciones sociales compensatorias. La madre espartana podía gloriarse o en todo caso sentirse feliz por la muerte valerosa de su hijo en la guerra; no habría podido hacerlo si todos sus hijos hubieran nacido muertos o arrojados al Kaiadas. Todo está cubierto por la voluntad de Dios; pero la experiencia muestra que los individuos no logran en general mantenerse a la altura de esta idea desde el momento en que su suerte personal está en juego.

La institución de la sociedad es institución de las significaciones imaginarias sociales y, por principio, debe dar sentido a todo lo que pueda presentarse, tanto "en" la sociedad como "fuera" de ella. La significación imaginaria social hace que las cosas sean como tales cosas, las establece como lo que ella son y ese *lo que* está establecido por la significación que es indisociablemente principio de existencia, principio de pensamiento, principio de valor, principio de acción. Pero ese trabajo de la significación está permanentemente amenazado (y desde un punto de vista último, está siempre ya vencido) por el caos que la significación encuentra y por el caos que ella misma hace resurgir. Esta amenaza se manifies-

[1] Véase *La Violence de l'interpretation*, París, PUF, 1975.

ta con toda su realidad y toda su gravedad, en los dos niveles extremos del edificio de las significaciones, por la ausencia de una piedra angular en ese edificio y por la arena que está en lugar de lo que debía sostenerlo como su fundamento.

Ese fundamento debería haber sido el dominio de la significación sobre el mundo, sobre todo lo que se presenta en él y podría presentarse alguna vez. Pero ese dominio es siempre incompleto y siempre precario. Sólo podría asegurárselo si cada cosa no fuera más que *lo que* ella es, si el mundo no fuera nunca más que *lo que es*... lo que la significación establece que cada cosa y el mundo son. Ahora bien, por una parte, la significación impuesta al mundo (y a la sociedad que se instituye al establecerse como parte del mundo que ella instituye) es esencialmente "arbitraria". La autocreación de la sociedad, que se traduce cada vez como disposición/institución de un magma particular de significaciones imaginarias, escapa a la determinación porque es precisamente autodisposición y no puede estar fundada en una razón universal ni ser reducida a la correspondencia con un presunto ser así del mundo. La significación constituye el mundo y organiza la vida social de manera correlativa al sujetar ésta cada vez a "fines" específicos: vivir como los antepasados y honrarlos, adorar a Dios y cumplir sus mandamientos, servir al Gran Rey, ser *kalos kagathos*, acumular fuerzas productivas, construir el socialismo. Todos estos fines son sobrenaturales y son también indiscutibles; más exactamente su discusión no es posible y ella sólo tiene sentido si se presupone el valor de este "fin" particular, creación de una institución particular de la sociedad —la institución grecooccidental—, que es la busca de la verdad.

Por otro lado, por fina, sutil y vigorosa que sea la significación, su dominio completo sobre las cosas y el mundo, sobre el ser, exigiría que éste estuviera reglado totalmente y de una vez por todas, lo cual quiere decir terminado, concluso, determinado e identitario. Pero el mundo —el ser— es esencialmente caos, abismo, lo que no tiene fondo. Es alteración y autoalteración. Es sólo en cuanto es *por ser*, es temporalidad creadora y destructora. La significación, al establecerse como total y encubriéndolo todo —como está obligado a hacerlo para responder a las exigencias de la psique que ella socializa—, renunció a crearse el lugarcito ontológico estrecho en el cual y por el cual vive el animal, que sólo da ser y sentido a aquello cuyo ser y cuyo sentido ya le están funcionalmente asegurados. De manera que la significación corre siempre el riesgo de encontrarse sin asidero alguno frente al caos, de no poder reparar las desgarraduras de su encubrimiento del ser. (En el caso de una religión como el cristianismo, que nació y se desarrolló en un espacio historicosocial en que ya había surgido la interrogación ilimitada, esta situación supone la insolubre cuestión de la teodicea.)

La piedra angular que falta en este edificio de las significaciones está representada por este punto evidente y supremamente misterioso: la cuestión de la significación de la significación. Así formulado, éste parece un simple arreglo de palabras, pero deja de serlo si se lo traduce y se lo detalla en las cuestiones que la significación misma hace nacer, a las cuales ella da sentido, en virtud de las cuales ella organiza el sentido en general y el sentido de cada cosa particular. Cuestión del origen, cuestión de la causa, cuestión del fundamento, cuestión del fin, en suma cuestión del *porqué* y del *para qué*. Como la significación instau-

ra estas cuestiones como católicas y universales, corre siempre el riesgo de que esas cuestiones puedan repercutir sobre ella misma, como cuestiones del origen, de la causa, del fundamento, del fin de la sociedad, de la institución, de la significación.

Ahora bien, estas cuestiones son una parte irresistiblemente suscitadas por la institución de la significación —y muy particularmente por las potencialidades del lenguaje— y, por otra parte, no pueden recibir respuesta pues, a decir verdad, "no tienen sentido". No se ve partiendo de qué podrían recibir sentido y respuesta: toda pregunta sobre el *porqué* y el *para qué* de la significación está *ya* situada en el espacio creado por la significación y no puede ser formulada sino suponiéndola como incuestionable. Aquí no se trata simplemente de un argumento "lógico", sino que se trata de hacer explícita la idea misma de creación, de aparición de un nivel ontológico que se presupone él mismo y se procura los medios de ser. El ser vivo presupone lo vivo, el "programa genético" sólo puede funcionar si los productos de su funcionamiento están ya disponibles. La institución presupone la institución: ésta sólo puede existir si individuos fabricados por ella la hacen existir. Este círculo primitivo es el círculo de la creación.

El surgimiento de la significación —de la institución, de la sociedad— es creación y autocreación, es manifestación del ser como *por ser*. Las cuestiones del origen, del fundamento, de la causa, del fin son formuladas en la sociedad y por la sociedad; pero la sociead (y la significación) no "tiene" otro origen, otro fundamento, otra causa, otro fin, que ella misma. La sociedad es su propio origen y éste es el sentido de la autocreación; no tiene su origen verdadero y esencial en *alguna otra cosa* exterior a sí misma y no tiene otro fin que su propia existencia como sociedad que se fija *esos* fines, lo cual implica un uso simplemente formal y, en última instancia, abusivo del término fin.

La significación surge para encubrir el caos y hacer nacer un modo de ser que se establece como negación del caos. Pero es todavía el caos lo que se manifiesta en ese surgimiento mismo por más que el surgimiento no tiene ninguna "razón de ser", que la significación es en definitiva hecho puro que en sí mismo no tiene ni puede "tener significación", que no puede remitirse a sí misma. En términos lógicos para que algo "tenga significación, debe estar situado más acá de la necesidad absoluta y más allá de la contingencia absoluta. Lo que es absolutamente necesario tiene tan poco significación como lo que es absolutamente contingente. Pero la significación imaginaria social —el magma de las significaciones imaginarias sociales— es a la vez de una necesidad absoluta, para quien está en su interior, y de una contingencia radical para quien es exterior a ella. Esto equivale a decir que la significación social está a la vez más acá y más allá de la necesidad y de la contingencia..., está en *otra parte*. Es a la vez *metanecesaria* y *metacontingente*.

Dicho sea entre paréntesis, la discusión anterior muestra por qué todos los argumentos sobre el "sentido de la historia" son irrisorios. La historia es aquello en lo cual y por lo cual emerge el sentido, aquello donde se confiere sentido a las cosas, a los actos, etc. La historia no puede tener ella misma sentido (o, por lo demás, "no tenerlo"), así como un campo gravitacional no puede tener (o no tener) peso o un espacio económico tener (o no tener) un precio.

Bajo estas dos formas, pues, la humanidad continúa, prolonga, recrea el caos, el abismo, lo sin fondo del cual ella emerge. Caos psíquico, abismo sin fondo de la imaginación radical de la psique, abismo social sin fondo de lo imaginario social creador de la significación y de la institución. Y al mismo tiempo la humanidad debe hacer frente al caos, al abismo sin fondo del mundo. Desde el comienzo tiene oscuramente idea de esta situación sin tener conocimiento preciso de ella, mientras no deja de desplegar un inmenso esfuerzo para no cobrar ese conocimiento, y lo hace en una modalidad original, hiperparadójica, por así decirlo, inconcebible. Se trata de encubrir lo que se anuncia y se afirma por obra de ese mismo esfuerzo de encubrimiento. No podría llamarse ni represión, ni rechazo, ni forclusión, ni desconocimiento, ni eliminación, ni racionalización, ni idealización este modo que tiene la humanidad de afirmación/negación del caos. Más bien todos estos mecanismos se manifiestan como derivados de esta *presentación/ocultación* fundamental, que es la modalidad de la relación de la humanidad con el caos que la rodea y que ella contiene.

Esta presentación/ocultación del caos en virtud de la significación social sólo puede efectuarse esencialmente de una única manera: el propio caos, como tal, debe ser tomado en la significación —*ser* significación— y también conferir así una significación al surgimiento y al ser de la significación en cuanto tal.

Ahora bien, precisamente esto es lo que siempre trata de afirmar la institución de la sociedad. Esta institución establece, en efecto, que el ser es significación y que la significación (*social*) pertenece al ser. Tal es el sentido del núcleo *religioso* de la institución de todas las sociedades conocidas, con dos rupturas imperfectas e incompletas, la de Grecia y la del mundo occidental moderno, de las que habremos de ocuparnos largamente en otro lugar. La significación imaginaria social del *mana* por ejemplo (así como más generalmente todas las significaciones que están implícitas en las creencias arcaicas) considera el mundo entero como una sociedad de seres animados y motivados según las mismas modalidades de la sociedad humana. En este aspecto, importa poco que la "representación *mana*", *die Mana - Vorstellung* de Cassirer, sea, como éste quería, una categoría mediante la cual el "pensamiento mítico" piensa el ser en general, o que, como lo afirmaba Heidegger al criticar a Cassirer, el *mana* sea un *ente* para ese pensamiento[2]. La distinción misma —la "diferencia ontológica"— entre un pensamiento que piensa el ser como tal y un pensamiento que piensa los entes como tales es imposible a pesar de todo lo que haya podido decir Heidegger. Para el pensamiento mítico, el *mana es*. Ello quiere decir que este ente concentrado en él "representa" aquello por lo cual *todo* ente *es*: es determinación ontológica *presentificada* por aquello que es, en todo ser vivo, principio de existencia *efectiva* (*Wirklichkeit-wirken; energeia-energein; actualitas-actos-agere*). La situación es la misma en toda ontología filosófica que no se limite a hacer una

[2] La crítica al segundo volumen de la *Philosophie der symbolischen Formen* de Ernst Cassirer, contenida en *Das Mythische Denken* (1926) de Heidegger, fue publicada en la *Deutsche Litteraturzeitung*, Heft 21 (1928), págs. 1000-1012. Agradezco a Marcel Gauchet haberme facilitado ese texto.

lista de los "rasgos generales" de los entes, que no sea sólo ontología formal, sino que trate de decir *lo que* es el ser, lo que hace que pueda decirse que X *es verdaderamente*. Así, para Platón, *es* verdaderamente el *eidos* (o lo *agathon*) y toda cosa sólo es en la medida en que "participa" del *eidos* (y/o así de manera mediata de lo *agathon*). El *tipo* de pensamiento no es diferente de aquel que preside la *Mana-Vorstellung*. No se trata en modo alguno de "etnologizar" a Platón ni tampoco de "ontologizar" superficialmente las creencias arcaicas; sino que se trata de mostrar las profundas necesidades inmanentes al esfuerzo de identificar el ser y la significación, necesidades que dominan tanto la religión como la corriente principal de la filosofía desde Parménides a Hegel.

La institución de la sociedad es siempre también (no conscientemente) ontología general y especial. Dicha institución establece, debe establecer siempre, *lo que* es cada cosa particular, toda relación y todo conjunto de cosas y también lo que "contiene" y hace posible la totalidad de las relaciones y de los conjuntos: el mundo. La determinación de *lo que* es cada cosa que lleva a cabo cada sociedad significa *ipso facto* dar sentido a cada cosa e insertarla en relaciones de sentido; esta determinación es cada vez creación de un mundo correlativo con las significaciones imaginarias sociales y dependientes de éstas. Pero el mundo no se deja reducir a esta dependencia. Siempre es otra cosa y más de lo que es (establecido como ente). La significación instituida logra de una manera u otra hacer frente a este hecho. Pero no puede hacer frente de la misma manera al abismo que ella misma representa, a la manifestación del caos constituido por su propia creación. Aquí, la "solución" fue *relacionar y unir* origen del mundo y origen de la sociedad, significación del ser y ser de la significación. Esa es la esencia de la religión: todo lo que es se puede reducir a las mismas significaciones (aun cuando un principio del mal se oponga a un principio del bien, Ahrimán a Ormuz, el segundo es el polo privilegiado del cual el primero toma su sentido por negación). Y hasta en la sociedad moderna (la capitalista tradicional o la capitalista burocrática), que pretende instituirse a distancia de la religión, la persistencia de una dimensión casi religiosa o seudorreligiosa de la institución se enuncia y se denuncia de la misma manera: origen del mundo y origen de la sociedad, el funcionamiento de uno y el funcionamiento de la otra están relacionados y unidos por la "racionalidad", las "leyes de la naturaleza" y las "leyes de la historia".

Este *relacionar y unir* el origen del mundo y el origen de la sociedad debe, desde luego, reconocer siempre el carácter específico de la sociedad sin romper la homogeneidad del mundo. Debe a la vez diferenciar firmemente y articular institución humana y orden atribuido a las cosas, cultura y naturaleza. Que la homogeneidad del mundo y de la sociedad, es decir, la homogeneidad del ser desde el punto de vista de la significación no deba ser rota es una consecuencia prácticamente irresistible de la *ilimitación* de la existencia de la significación: respuesta al caos, la significación es simultáneamente negación de éste. Ahora bien, el postulado de la homogeneidad del ser —la ontología unitaria— es consubstancial con la *heteronomia* de la sociedad. Dicho postulado, en efecto, implica necesariamente el supuesto de una fuente extrasocial de la institución (y de la significación) y, por lo tanto, la ocultación de la autoinstitución de la sociedad, el

encubrimiento que lleva a cabo la humanidad de su propio ser como autocreación. Inversamente, este supuesto y el postulado de la homogeneidad de que él deriva, equivale a negar la "contingencia" de la significación y de la institución, más exactamente la contingencia de lo que hemos designado como el "en otra parte" de la significación con respecto a la necesidad y a la contingencia y que hemos llamado la *metacontingencia* (o la *metanecesidad*) de la significación. Esta negación es evidentemente consubstancial con la *hübris* ontológica. Más que en ninguna otra parte, esta *hübris* se manifiesta en la institución de la religión, aun cuando ella se disfrace admirablemente con la apariencia de su contrario.

Sería más superficial decir que siempre hay "relación" entre la religión y la institución de la sociedad. Como lo vio muy bien Durkheim, la religión es "idéntica" a la sociedad al comienzo y durante mucho tiempo y, en realidad, en casi todas las sociedades conocidas. Toda la organización del mundo social es casi en todas partes y casi siempre esencialmente "religiosa". La religión no acompaña, no explica, no justifica la organización de la sociedad sino que *es* esa organización en su núcleo importante (organización que ciertamente incluye siempre su propia "explicación" y "justificación"). La religión es la que establece lo que es pertinente y lo que no lo es. Más exactamente, como todo es pertinente para la sociedad, es la religión quien organiza, polariza y valoriza lo pertinente, quien lo *jerarquiza* en una acepción del término que encuentra de nuevo aquí su sentido inicial.

Relacionar y unir : "imagen del mundo" e "imagen de la sociedad" y, por lo tanto, también el lugar de ésta "en el mundo" fueron siempre dos caras de lo mismo, pertenecientes al mismo magma de significaciones imaginarias sociales en virtud del cual cada sociedad se crea creando dicho magma. "Imagen" no quiere decir aquí evidentemente calco o reflejo, sino que significa obra y operación de lo imaginario radical, esquema imaginario organizador y constituyente.[3] Las significaciones imaginarias que organizan la sociedad no pueden sino ser "coherentes" con aquellas que organizan el mundo. Por lo menos *éste es el hecho fundamental que hasta ahora caracteriza la institución de la sociedad* y que formulado así y apartado de la pregunta ¿y por qué, pues, *debe ser* así? nos revela, a la vez, lo que fue aparentemente *necesidad* de la institución de la sociedad en su ser así y lo que se manifiesta a nosotros posteriormente como "arbitrario" radical de esta modalidad de la institución.

En particular, se ha definido siempre el origen de la existencia y de la institución de la sociedad por las creencias religiosas. La relación profunda y orgánica de la religión con la heteronomía de la sociedad se expresa en esta doble relación: toda religión incluye en su sistema de creencias el origen de la institución, y la institución de la sociedad incluye siempre la interpretación de su origen como algo extrasocial y así remite a la religión. (Hablo de las religiones socialmente efectivas, no de sectas ni de ciertos movimientos religiosos, como el cristia-

[3] Sobre todos estos aspectos véase MTR (= IIS), págs. 163-165, 178-185, 191-197, 200-202, 208-209, 225-228. (Textos publicados por primera vez en *Socialisme ou Barbarie* en 1965.)

nismo o el budismo en sus orígenes y antes de transformarse en religiones instituidas. Esta transformación, especialmente en el caso del cristianismo, determinó, desde el punto de vista que aquí nos interesa, consecuencias muy importantes: la institución social, al principio ignorada o mantenida a distancia, llegó luego a ser propiamente sacralizada.)

La institución heterónoma de la sociedad y la institución heterónoma de la religión son de esencia idéntica. Las dos apuntan a lo mismo y con los mismos medios. No aspiran sencillamente a organizar la sociedad; aspiran a darle *una* significación al ser, al mundo y a la sociedad, y darles la *misma* significación. Ambas *deben* encubrir el caos y en particular el caos que es la misma sociedad, y lo encubren reconociéndolo en falso, lo hacen en virtud de una presentación/ocultación del caos al suministrar de él una imagen, una figura, un simulacro.

El caos: el abismo sin fondo, generador y destructor, la ganga matriz y mortífera, el revés de todo derecho y de todo revés. Con estas expresiones no me refiero a un residuo de lo desconocido o de lo incognoscible y menos a lo que se ha dado en llamar trascendencia. La separación de la trascendencia y de la inmanencia es una construcción artificial que consiste en permitir el encubrimiento de que precisamente hablo aquí.[4] La supuesta trascendencia —el caos, el abismo, lo sin fondo— invade constantemente la supuesta inmanencia, lo dado, lo familiar, lo aparentemente dosmesticado. Sin esa invasión perpetua, sencillamente no habría "inmanencia". Invasión que se manifiesta tanto por la aparición de lo nuevo irreductible, de la alteridad radical (sin la cual lo que es no sería más que lo idéntico absolutamente indiferenciado, es decir nada), como por la destrucción, la aniquilación, la muerte. La muerte es muerte de las formas, de las figuras, de las esencias, no simplemente de sus ejemplares concretos sin lo cual lo que es no sería más que repetición en la prolongación indefinida o en el cíclico eterno retorno. Apenas es necesario indicar que la destrucción ontológica suscita una interrogación tan grave como la creación ontológica. Ambas han existido siempre en virtud del mismo movimiento y las mismas necesidades, estuvieron siempre en los hechos, más allá de las palabras, fueron pasadas por alto por el pensamiento heredado mediante la supresión del tiempo, mediante la idealidad como conservación intemporal, mediante la dialéctica como superación acumulativa y recuperación integral del acaecer en lo absoluto. Y por las mismas necesidades, la filosofía tradicional negó siempre la posibilidad de destrucción de lo que *verdaderamente es*: para ella (desde Parménides y Platón) destructible y perecedero fueron los nombres mismos del no ser, de la ilusión, o bien fueron simples descomposiciones y recomposiciones de colectivos, detrás de los cuales estaría siempre lo permanente o lo atemporal en forma de elementos constitutivos últimos e inalterables o en la forma de leyes ideales.

[Acabo de leer en un texto recientemente publicado en francés de Jean Patocka ("Les fondements spirituels de la vie contemporaine", *Études phénoménologiques*, 1985, nº 1, Ed. Ousia, Bruselas, pág. 84) que en un escrito póstumo (que

[9] Véase IIs, pág. 445.

yo no conozco) Husserl afirmaba que "si bien el hombre es naturalmente finito y mortal, el fundamento mismo de lo humano, la conciencia trascendental que no cesa de funcionar en el interior del hombre y que responde de su experiencia, sería infinito e inmortal". Lo que me importa aquí, es, no la tesis en sí misma (que ñada tiene de nuevo), sino la argumentación. Tampoco ésta tiene nada de nuevo, pero por una parte asombra por la persistencia, en el propio Husserl, de modos de argumentación arcaicos y, por otra parte, ilustra de manera notable lo que dije antes sobre la imposibilidad en que se ve el pensamiento heredado de reconocer la destrucción ontológica por razones estrictamene idénticas a las que le impidieron siempre reconocer la creación ontológica. Patocka resume la argumentación de Husserl del modo siguiente: "Lo único que resulta impensable es la desaparición total. La pasividad pura no es una desaparición. Husserl apoya aquí su argumento en la *imposibilidad de pensar en la muerte* (la bastardilla corresponde al texto). La muerte, la desaparición en general, es algo que somos incapaces de pensar. Ningún modo de filosofía podría tematizar efectivamente la desaparición pura. Al evocarla, pensamos o bien en un cambio (lo que presupone la persistencia de algo que cambia) o bien en un *continuum* de extinción que, a través de disminuciones infinitesimales, no llegaría nunca a un fin total; o también la concebimos dialécticamente al afirmar 'el ser y la nada son idénticos', pero en este caso el paso se realiza tanto de la nada al ser como del ser a la nada".

El primer argumento es el viejo argumento del *hüpokeimenon*: en toda alteración hay algo que se altera y ella misma no se altera. Lógico y vacío, este argumento es particularmente especioso en el caso considerado: supone lo que hay que demostrar, es decir, que la conciencia trascendental es un *hüpokeimenon* en ese sentido; por ejemplo, ninguna *cualidad* podría cambiar nunca o bien quedaría excluido el hecho de que el alma sea la *forma* de un ser vivo, como pensaba Aristóteles. El segundo argumento no es más que una reedición de la demostración eleática de la imposibilidad del movimiento. En cuanto al tercero, es el más interesante, pues no dice más ni menos que esto: imposible aceptar la desaparición (el paso del ser a la nada) pues de otra manera habría que aceptar también la creación (el paso de la nada al ser). Ahora bien, esta última hipótesis es inaceptable. Luego...En suma, ¿qué dicen estos argumentos? Que no puede *ser* aquello que no se ajusta *a un cierto modo de pensar*, el modo según el cual *hay* sustancias inalterables en sí mismas, todo cambio sólo puede ser cambio de "cantidad" ("*continuun*... disminuciones infinitesimales") y no es concebible ningún paso de la nada al ser, ni viceversa. La conclusión es clara: o bien, en efecto, "eso" no puede ser o bien hay que cambiar de modo de pensar. Para terminar, observemos que los argumentos de Husserl valen —y sólo valen aquí— en el caso de una inmortalidad *personal*, cuando al comienzo se habla de una "conciencia trascendental" que "responde de la experiencia del hombre"].

La idea de trascendencia implica la idea de una separación absoluta, expresión que por lo demás es redundante: lo ab-soluto es lo totalmente separado. Pero el caos no está separado. Hay un envés insondable de toda cosa, y ese envés no es pasivo pues sencillamente resistiría (cediendo o no terreno) a nuestros esfuerzos de comprensión y de dominio. Es fuente perpetua, alteración siempre in-

minente, origen que no está relegado fuera del tiempo o a un momento en que se pone en marcha el tiempo, sino que está constantemente presente en el tiempo y por el tiempo, es literalmente temporalidad, con la condición de comprender que el tiempo de que aquí se trata no es el tiempo de los relojes, sino el tiempo que es creación/destrucción, el tiempo como alteridad/alteración. La creación es *ya* destrucción, destrucción de lo que se encontraba en su aparente plenitud, luego rota. El tiempo de la creación está en los antípodas del tiempo de la repetición que, por definición, es el único que se deja "medir", a saber, transformar en su contrario. El tiempo no es solamente el exceso del ser respecto de toda determinación que pudiéramos concebir y dar de él. El tiempo es el exceso del ser respecto de sí mismo, razón por la cual el ser es siempre esencialmente "por-ser".

La humanidad sin duda tiene la oscura experiencia de este abismo desde su primer día y sin duda esta experiencia señala y marca su salida de la simple animalidad. "El hombre es un animal inconscientemente filosófico que se planteó las cuestiones de la filosofía mucho antes de que la filosofía existiera como reflexión explícita; y es un animal poético que dio en lo imaginario la respuesta a esas cuestiones."[5]

Nacimiento, muerte, sueño, deseo, azar, proliferación indefida de los entes, identidad y alteridad de los sujetos, inmensidad del espacio, retorno de las estaciones e irreversibilidad del tiempo: en un sentido, son nombrados, designados, captados desde siempre por el lenguaje y, en otro sentido, son siempre nuevos, otros, situados también en un más allá. Manifestación ella misma del surgimiento del ser, la humanidad rompe desde el comienzo la simple regulación biológica, aparentemente "cerrada en sí misma" para nosotros. El hombre es el único ser vivo que rompe el cerco de información, de representación y de conocimiento dentro del cual está cualquier otro ser vivo. Simultáneamente (en una escisión absoluta y en una solidaridad absoluta) surge la mónada psíquica esencialmente "demente", irreal, creación de una vez por todas y fuente de una creación perpetuamente continuada, el abismo que hay en nosotros mismos, flujo representativo/efectivo/intencional, indeterminado e indomeñable, psique en sí misma radicalmente inepta para la vida, y surge lo historicosocial, creación de una vez por todas de la significación y de la institución, y fuente de una creación continuada, el abismo como imaginario social o sociedad instituyente, origen de la creación como historia, de la creación/destrucción de las significaciones y de las instituciones particulares. La mónada psíquica no podría sobrevivir un instante si no sufriera su socialización violenta y forzada; la vida del sujeto humano es posible por obra de la fabricación social del individuo y por obra de la institución social. Y la savia de la mónada psíquica, que no se seca nunca, una vez que se encuentra en un espacio socialmente instituido y formado por un lenguaje, por objetos, por ideas, por normas, que la monada psíquica nunca podría producir por sí misma, contribuye a nutrir la creación histórica.

[5] *MTR (=IIS), pág. 206.*

La humanidad se constituye al hacer aparecer la cuestión de la significación y al darle respuesta desde el comienzo. (En realidad, leemos las preguntas en las respuestas.) La sociedad existe al instaurar un espacio de representaciones de las cuales participan todos sus miembros, quienes utilizan el magma de las significaciones imaginarias sociales instituidas cada vez. Digo imaginarias en el sentido estricto del término. Ningún sistema de determinaciones instrumentales y funcionales que se agote en la referencia a la "realidad" y a la "racionalidad" puede bastar por sí mismo. Por más que la sociedad plantee la cuestión de la significación, la sociedad nunca puede encerrarse en el "más acá" de su "existencia real". La humanidad no buscaría, como lo creía Marx —y por momentos también Freud—, en una existencia real insatisfactoria compensaciones imaginarias durante un tiempo (puede uno preguntarse si la existencia de las vacas es enteramente satisfactoria y en el caso de una respuesta negativa puede uno preguntarse cuál es su religión). Lo cierto es que esa existencia real es imposible e inconcebible como existencia de una *sociedad* sin la fijación de *fines* de la vida individual y social, sin la fijación de normas y valores que regulen y orienten esa vida, sin la fijación de la identidad de la sociedad considerada, del *por qué* y del *para qué*, sin la fijación de su lugar en el mundo, de la naturaleza de ese mundo... y nada de todo esto puede deducirse de la "realidad" o de la "racionalidad" ni "determinarse" mediante las operaciones de la lógica conjuntista-identitaria.[6]

La humanidad no puede quedarse encerrada en su existencia "real". Esto quiere decir que la humanidad tiene la experiencia del abismo o que el abismo se impone a ella. Al propio tiempo la humanidad fue hasta ahora incapaz de aceptar sencillamente esa experiencia. Esto podrá parecer paradójico pero es evidente a poco que se reflexione en ello: desde su origen y luego siempre, la religión responde a la incapacidad de los seres humanos de aceptar lo que incorrectamente se ha llamado "trascendencia", es decir, la incapacidad de aceptar el caos y de aceptarlo como caos, de afrontar de pie el abismo. Lo que pudo llamarse la necesidad de religión corresponde a esa negativa de los seres humanos a reconocer la alteridad absoluta, el límite de toda significación establecida, el envés inaccesible que se constituye en todo lugar al que se llega, la muerte que mora en toda vida, el absurdo que rodea y penetra todo sentido.

En todas las sociedades conocidas y hasta el momento en que comienza la descomposición de la sociedad capitalista, las significaciones imaginarias sociales reunieron el reconocimiento y la ocultación de abismo. Reconocimiento en la medida en que tienen en cuenta la experiencia del envés, del surgimiento repentino, del súbito carácter extraño que cobra lo familiar, de la rebelión de lo domesticado, del desvanecimiento de lo dado. Ocultación en la medida en que esas significaciones procuran siempre un simulacro, una figura del abismo —y en última instancia una palabra o un Verbo— que lo "representan" y que son su presentación instituida: lo sagrado. Mediante lo sagrado, el abismo queda presuntamente circunscripto, localizado y como presente en la vida social "inmanente".

[6] Véase MTR y IIS, especialmente los capítulos III, V y VII.

La religión da un nombre a lo innombrable, una representación a lo irrepresentable, un lugar a lo ilocalizable. Realiza y satisface a la vez la experiencia del abismo y la negativa de aceptarlo al circunscribirlo —al pretender circunscribirlo—, al darle una o varias figuras, al designar los lugares en que mora, las personas que lo encarnan, las palabras y los textos que lo revelan. La religión es por excelencia la presentación/ocultación del caos y constituye una *formación de compromiso* que concilia la imposibilidad en que están los seres humanos de encerrarse en el aquí y ahora de su "existencia real" con la imposibilidad, casi igual, de aceptar la experiencia del abismo. El compromiso religioso consiste en un falso reconocimiento del abismo mediante su representación (*Vertretung*) circunscrita y más o menos "inmanentizada".

Esta representación obligatoria —la "delegación por representación", la *Vorstellungsrepräsentant* del abismo en la "realidad", del envés en el derecho social— constituye la necesaria idolatría de la religión. Toda religión es idolatría. Ninguna religión efectiva, tal como está históricamente instituida y tal como funciona socialmente, tiene que ver ni puede tener que ver realmente con el abismo, con lo que la religión llama la "trascendencia", cuando la llama así. El abismo, a la vez enigma, límite, envés, origen, muerte, fuente, exceso de lo que *es*, está siempre presente y siempre en otra parte, en todas partes y en ninguna parte, en el no lugar en el cual se recorta todo lugar. Y toda religión lo condensa ficticiamente, lo cosifica —o lo personifica, que equivale a lo mismo— de una manera o de otra, lo traslada a "otra parte" cualquiera y lo reintroduce de nuevo en este mundo en la forma de lo sagrado. Lo sagrado es el simulacro cosificado e instituido del abismo: se da como presencia "inmanente", separada de lo "trascendente". La relación mística con el abismo (ya se trate de una experiencia auténtica, ya se trate de un fenómeno alucinatorio, que eso no tiene importancia aquí) nunca existió y nunca habrá religión mística o religión de los místicos. El verdadero místico tiene que estar separado de la sociedad. En su efectividad social la religión ofrece y debe ofrecer siempre simulacros instituidos del abismo. Las mismas "vidas de los místicos" funcionan como dichos simulacros. Toda religión es idolatría o bien no es religión social efectiva. En la religión, las mismas palabras —las palabras sagradas— funcionan como ídolos y no pueden funcionar de otra manera.

Formación de compromiso, la religión es falso reconocimiento, presentación/ocultación del abismo. La religión suministra "respuestas" determinadas, figuradas, cosificadas a las preguntas en que se articula y se expresa la cuestión de la significación. Entre esas preguntas está siempre la cuestión del origen, la cuestión del fundamento, de la causa, del fin, cuestiones que se dirigen sobre todo a la sociedad misma y a su institución. Este mismo reconocimiento/ocultación del abismo, que la religión realiza respecto de todo, lo realiza también y principalmente —es decir, lo realiza la sociedad mediante su religión— respecto del ser de la sociedad misma. Al asignar un origen extrasocial, "trascendente", a la institución y al ser de la sociedad, la religión lleva a cabo también aquí una formación de compromiso. Reconoce que la sociedad nunca se reduce a lo que ella es, que su existencia "real", "empírica", no la agota, que el funcionamiento de la sociedad instituida, por ejemplo, no puede nunca dar cuenta de su institución

pues la presupone; reconoce que ninguna causa, razón, factores inmanentes determinados, "intramundanos" (por lo tanto, "intrasociales" en el sentido de la sociedad instituida) pueden explicar y menos aun fundar el porqué y el para qué de la institución de la sociedad en general y de su ser así específico cada vez. Pero al mismo tiempo la religión encubre el abismo, el caos, lo sin fondo que es la sociedad para sí misma, lo oculta como autocreación, como fuente y origen inmotivado de su institución. La religión niega lo imaginario radical y pone en su lugar una creación imaginaria particular. Vela el enigma de la exigencia de la significación —que hace nacer la sociedad— atribuyendo a la sociedad misma una significación que le vendría de otra parte.

¿Cuál es el origen, la causa, el fundamento de la institución de la sociedad? ¿Cuál es su para qué, su razón de ser? La religión da desde siempre una respuesta a esta pregunta al afirmar que la institución de la sociedad procede del mismo "origen" que todas las demás cosas, que por lo tanto posee la misma solidez y el mismo fundamento que el mundo entero y las cosas que lo llenan y que tiene una finalidad articulada con la de esas cosas. De esta manera la religión ofrece una salida o una ventana en el más acá reconociendo que la sociedad, como cualquier otra cosa, no se agota en lo *que* ella es. Y al mismo tiempo da por terminada la cuestión al asignar al ser y al ser así de la sociedad una causa y una razón de ser determinadas. Piedra angular de la institución de la sociedad, vehículo de las significaciones últimas y garantía de todas las otras, la religión debe santificar de una manera u otra *a la vez su propio* origen y el origen de la institución de la sociedad de la cual es su núcleo.

Ahora bien, así como el individuo en general no puede reconocer el abismo que está en él mismo, tampoco la sociedad pudo hasta ahora reconocerse como matriz y como abismo. La institución social asigna cada vez al individuo imaginariamente un origen o causa y un *para qué* que es fin o destino. Le asigna como origen una genealogía, una familia, el medio social mismo a fin de que el individuo pueda encubrir y desconocer el núcleo abismal que está en sí mismo, olvidar que no puede ser reducido a ningún origen, que siempre es también otro de lo que es, "efecto que sobrepasa sus causas, causa que no agota sus efectos"[7], que su fabricación social como individuo nunca podrá hacer volver el futuro a lo que ya fue. Le asigna un *para qué* —una función, un fin, un destino social y cósmico— a fin de hacerle olvidar que su existencia no tiene *para qué* ni fin. Esta asignación de un origen y de un fin *fuera de él*, asignación que lo saca del mundo de la mónada psíquica (que es en sí misma origen y fin de sí misma) es lo que hace del individuo algo socialmente determinado, lo que le permite funcionar como individuo social, obligado en principio a la reproducción indefinida de la misma forma de sociedad que aquella que lo hizo ser *lo que* él es.

El origen, la causa, el fundamento de la sociedad es la sociedad misma como sociedad instituyente. Y hasta ahora eso no ha podido ser reconocido. La so-

[7] "Epilegomènes à una théorie de l'âme...", *L'Inconscient*, nº 8, 1968; y ahora en *Les Carrefours du labyrinthe*, *op. cit.*, pág. 43.

ciedad no pudo reconocer en sí misma su propio origen, reconocerse como lo que hace surgir la cuestión de la significación, lo que engendra respuestas inmotivadas a esa cuestión, respuestas encarnadas en su institución e instrumentadas por ella; no logró verse como creación, como fuente de su institución, como posibilidad siempre presente de alteración de esa institución; no logró reconocerse como otra cosa que *lo que* ella es. Trátase sin duda de un reconocimiento extremadamente difícil. Fue característico del pensamiento filosófico saber reconocer desde el principio más o menos el caos generador/destructor de la psique, el abismo en el sujeto singular, por más que se lo haya designado con nombres inapropiados; pero hasta ahora nada análogo se pensó en la esfera de lo históricosocial cuya alteración, cuya instauración (y hasta su existencia misma) fueron siempre consideradas por el pensamiento heredado como efectos o consecuencias de causas exteriores a la sociedad.

Esta ocultación tenaz, este desconocimiento ininterrumpido plantea una cuestión a la que traté de dar algunos elementos de respuesta en otro lugar.[8] Lo esencial consiste en esto: la autoocultación de la sociedad, el desconocimiento por parte de la sociedad de su propio ser como creación y creatividad le permite establecer su institución como algo que está fuera de su alcance, como algo que escapa a su propia acción. Es decir: le permite instaurarse como sociedad *heterónoma* en una escisión (ella misma instituida) entre sociedad instituyente y sociedad instituida, en el encubrimiento del hecho de que la institución de la sociedad es autoinstitución, es decir, autocreación. Ciertamente aquí surge una nueva cuestión: ¿y por qué, pues, la sociedad se instituye como sociedad heterónoma? Como se sabe, hubo autores que afirmaron que la heteronomía social es de esencia o de estructura. La humildad política que ellos exhiben oculta mal la arrogancia metafísica de esa respuesta —pues ya se sabría lo esencial sobre la esencia de lo social—, respuesta que no es más que una comprobación empírica (ya discutible) disfrazada de tautología ontológica.

Dentro de este marco tradicional, la cuestión no sólo no tiene respuesta sino que ni siquiera puede ser pensada. La sociedad *se crea*... y, en principio, se crea como "sociedad heterónoma". Estos hechos no tienen "explicación". ¿Cuál podría ser el lugar en que estuviera aquel que la diera y cómo podría fabricarse la sonda para sondear ese lugar particular del abismo? Podemos por cierto dilucidar en parte el asunto al comprobar —como lo explico en otro lugar[9]— que es una condición casi necesaria de la existencia (*tal como ella fue creada, tal como la conocimos hasta ahora*) el que ella afirme su propia inalterabilidad para estabilizarse, que, como producto de la actividad creadora de la sociedad, ella se atribuya un origen exterior a la sociedad con lo cual tiende a sustraerse a la alteración. Pero únicamente la distracción podría hacernos olvidar que al decir esto nos movemos en el interior del círculo de la creación ya hecha, que no hacemos sino dar forma explícita a la solidaridad de sus puntos. Al considerar su institución como algo impuesto por una fuente exterior a ella, la sociedad encubre

[8] IIS, págs. 293-296.
[9] IIS, págs. 293-296 y 496-498.

el caos o establece un compromiso con el caos, se defiende contra el abismo que hay en ella misma. Seguramente no es ésta la única manera posible de vivir en el abismo. Y sólo la distracción podría hacernos olvidar que esta interrogación misma refuta la idea de una heteronomía esencial o estructural puesto que ella sólo es posible como ruptura efectiva —aunque sea parcial— de esa heteronomía.

No podemos "explicar" la heteronomía de la sociedad ni por qué la religión fue hasta ahora un componente central de la institución de la sociedad. Pero hemos dilucidado ciertos aspectos de este hecho capital: sabemos que toda institución heterónoma de la sociedad fue centralmente y esencialmente religiosa. En otras palabras: *el enigma de la sociedad heterónoma y el enigma de la religión son, en muy gran medida, uno y el mismo enigma.*[10]

Después de esto ni siquiera vale la pena agregar que la idea de que la religión pertenecería a la "ideología", a la "superestructura" o que la religión sería un "reflejo invertido" del "mundo real" resulta enteramente ridícula. El "mundo real" está cada vez definido y organizado en virtud de un magma de significaciones imaginarias sociales, significaciones relativas a interrogaciones a las cuales nunca se podría dar una respuesta "real" o "racional". La respuesta, así como la manera de articular implícitamente las cuestiones, fue dada cada vez por ese conjunto de creencias instituidas que llamamos religión. Y al situar obligatoriamente el origen de la institución en el mismo lugar de su propio origen —en el lugar exterior a la sociedad—, la religión siempre fue expresión central, vehículo esencial y garantía última de la heteronomía de la sociedad.

La *autonomía* de la sociedad presupone evidentemente el reconocimiento explícito de que la institución de la sociedad es autoinstitución. Autónomo significa, literalmente y profundamente, algo que establece su propia ley por sí mismo. Autoinstitución explícita y reconocida es el reconocimiento por parte de la sociedad misma como su fuente y su origen; esto significa aceptación de la ausencia de toda norma o ley extrasocial que pudiera imponerse a la sociedad; y por eso mismo, significa apertura permanente de la cuestión abismal: ¿cuál puede ser la *medida* de la sociedad si no existe ningún *patrón* extrasocial?, ¿cuál puede ser y cuál debe ser la ley si ninguna norma exterior le sirve de término de comparación? ¿Cuál puede ser la vida en el abismo una vez que se comprende que es absurdo asignar al abismo una figura precisa, por más que se trate de una idea, de un valor, de un sentido determinado de una vez por todas?

La cuestión de la sociedad autónoma es también la siguiente: ¿hasta cuándo la humanidad tendrá necesidad de ocultarse el abismo del mundo y de ella misma detrás de simulacros instituidos? La respuesta sólo podrá darse si se la da simultáneamente en el plano colectivo y en el plano individual. En los dos planos, la respuesta presupone una alteración radical de la relación con la significación. Sólo soy autónomo, si soy origen de lo que será (*arche ton esomenon*, decía Aristóteles) y me siento como tal. Lo que será —lo que yo haga—, entendido no su-

[10] Acerca de esta cuestión, véase también el importante texto de Marcel Gauche, "La dette du sens et les racines de l'Etat", en *Libre*, nº 2, París, Payot, 1977, págs. 5-43.

perficialmente, no se refiere al montón de heno hacia el cual me dirigiré con preferencia a otro montón equidistante, sino que se refiere al *sentido* de lo que yo haga, de mis actos, de mi vida, sentido que no es ni contingente ni necesario, que está más allá de lo contingente y de lo necesario; ese sentido sólo podría ser necesario en el solipsismo absoluto y sólo podría ser contingente si yo me colocara, respecto de mí mismo, en una posición de total exterioridad.

La analogía —y no se trata tan sólo de una analogía— es válida para la sociedad. Una sociedad autónoma es origen de las significaciones que crea —de su institución— y ella se sabe como tal. Una sociedad autónoma es una sociedad que se autoinstituye explícitamente. Esto equivale a decir que sabe que las significaciones por las cuales vive y en las cuales vive son obra suya y que esas significaciones no son ni necesarias ni contingentes. Y también aquí, la idea de que las significaciones sociales son (en su ser así definido) necesarias ha corrido pareja históricamente con el equivalente de un solipsismo historicosocial; la verdadera revelación es aquella que nos ha tocado, nuestra sociedad es la única verdadera o la única sociedad por excelencia, las demás no lo son verdaderamente, son menos que la nuestra, están en el limbo, están esperando ser evangelizadas. Asimismo la idea de que las significaciones sociales son *simplemente* contingentes parece estar en la base de la progresiva descomposición del tejido social en el mundo contemporáneo.

Agosto de 1978-mayo de 1980

La lógica de los magmas y la cuestión de la autonomía *

A la memoria de
Claude Chevalley

Lo que tengo que decir podrá parecer desordenado y heterógeneo, por lo cual pido disculpas. Espero que la discusión permita ver las fuertes conexiones que hay entre los seis puntos que decidí tratar: conjuntos, magmas, fuerza de la lógica conjuntista-identitaria, tesis ontológicas, interrogaciones sobre lo vivo, cuestión de la autonomía social e individual.

1. *Conjuntos*

En una carta de Cantor a Dedekind del 28 de julio de 1899 se encuentra esta proposición sorprendente e importante: "Toda multiplicidad es o bien una multiplicidad que es inconsistente o bien es un conjunto".[1] Decir de una multiplicidad que es inconsistente implica, por cierto, que esa multiplicidad *es*: ella *es*, de una manera que hay que precisar y que Cantor no precisa. Resulta claro que no se trata del conjunto vacío en el cual es un conjunto de pleno derecho y con su lugar dentro de la teoría de los conjuntos.

Hacia esas multiplicidades inconsistentes —inconsistentes desde el punto de vista de una lógica que se considera consistente o rigurosa— me volví a partir del momento (en 1964-1965) en que se me impuso la importancia de lo que llamé lo imaginario radical en el mundo humano. La comprobación de que el psiquismo humano no puede "explicarse" por factores biológicos ni considerarse como un autómata lógico de gran riqueza y complejidad y sobre todo la comprobación de que la sociedad no puede reducirse a determinaciones racionales y fun-

* Lo esencial de este texto fue presentado primero en un seminario animado por Claude Chevalley, Norbert Borgel y Denis Guedj en la Universidad de París VIII en mayo de 1981, luego en el coloquio de Cerisy "L'Auto-organisation" (10-17 de junio de 1981). De la versión que se publicó en las actas de ese coloquio (*L'Autoorganisation. De la physique au politique*. París, Ed. du Seuil, 1983, págs. 421-443), tuve que eliminar por razones de tiempo y espacio algunos párrafos que se han resumido aquí entre corchetes

[1] G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen*, pág. 444.

cionales de cualquier índole que éstas sean (por ejemplo, económicas, productivas o "sexuales", en un sentido estrecho del término "sexual") indicaban que había que concebir otra cosa y pensar de una manera diferente para poder comprender la naturaleza y el modo de ser específico del dominio psíquico, por una parte, y del dominio historicosocial, por la otra. No bastaba considerar simplemente un tipo de ser nuevo, inaudito, no pensado antes, ser que sería el de la psique y el de lo historicosocial. Esta posición sólo podía adquirir un contenido si lograba uno decir algo sobre el carácter específico (no únicamente fenomenológico y descriptivo, sino lógico y ontológico) de estos dos estratos, lo psíquico y lo historicosocial. Hagamos notar de paso que ese carácter específico está ya exhibido en su modo de coexistencia único: lo psíquico y lo social son, por un lado, radicalmente irreductibles lo uno a lo otro y, por otro lado, absolutamente indisociables, lo uno es imposible sin lo otro.

En lo tocante a ese modo de ser y a su organización logicoontológica, llegué (después de diversas peregrinaciones terminológicas —montón, conglomerado y otros—) al término *magma*. Posteriormente hube de descubrir que las ediciones de *Algèbre* de N. Bourbaki, a partir de 1970 utilizaban ese término en una acepción que no tiene ninguna relación con la que yo quería darle, que es, desde luego estrictamente conjuntista-identitaria. Como el término, por sus connotaciones, se presta admirablemente a lo que quiero expresar y como la utilización que de él hace N. Bourbaki me parece a la vez rara y redundante, decidí conservarlo.[2]

Antes de ir más lejos, me parece útil ofrecer un punto de referencia intuitivo mediante dos ilustraciones. Piense el lector en la totalidad de las representaciones de que es capaz, piense en todo lo que se puede presentar y ser representado como percepción presente de la "realidad", como recuerdo, como fantasía, como ensueño, como sueño. Que se trate de reflexionar en la cuestión: en esa totalidad ¿se podría realmente separar, recortar, disponer, ordenar, contar? ¿O bien son esas operaciones a la vez imposibles y absurdas teniendo en cuenta aquello de que se trata? O piense el lector en la totalidad de las significaciones que podrían expresarse mediante las enunciaciones del francés contemporáneo. Por cierto, esas enunciaciones son de un número finito: corresponden a combinaciones de los elementos de un conjunto finito y ellas mismas son cada vez de un número finito de términos. Observemos al pasar que erróneamente se dice —como hace Chomsky— que la "creatividad de los locutores innatos" se expresa en el hecho de que pueden formar una infinidad de enunciaciones. En primer lugar, en ese hecho como tal no hay ninguna "creatividad"; se trata de una actividad puramente combinatoria (la cual, precisamente porque la dimensión *semántica* falta en ella se pudo reproducir desde hace años por obra de una computadora). En segundo lugar, es erróneo hablar aquí de un número *infinito* de enunciaciones. Sólo podría haber un número infinito de enunciaciones si pudieran darse enunciaciones de una longitud arbitrariamente grande, lo que no existe ni puede exis-

[2] En la edición de *Algèbre* (capítulo I) de 1951, no aparece el término magma. Este término es objeto de desarrollo bastante nutrido en *Algèbre* (capítulos II y III) de 1970.

tir en ninguna lengua natural (ni tampoco en ningún sistema de soporte físico). Las enunciaciones de una lengua (aun cuando no se pueda fijar con precisión un límite superior de la longitud lícita de los enunciados) son las disposiciones de un número finito de términos (y relativamente pequeño) que se repiten, términos que ellos mismos forman parte de un conjunto finito (y relativamente pequeño). Por grande que sea su número, es un número finito[3].

Pero este aspecto es aun secundario respecto de lo que aquí importa. Por lo que tengo que decir de los magmas, la oposición pertinente es, no finito/infinito, sino determinado/indeterminado. Ahora bien, todas las entidades matemáticas están perfectamente determinadas. En el conjunto de las cantidades reales, por ejemplo, cualquier número —ya sea racional, algebraico, trascendente— está perfectamente determinado; no existe la menor ambigüedad respecto de lo que ese número es, donde está, entre qué otros números está, etc. y así como la oposición finito/infinito no es aquí pertinente, tampoco lo es la oposición discreto/continuo (o digital/continuo), con la que se ha querido "flexibilizar" la lógica tradicional. Desde este punto de vista no hay una diferencia esencial entre la topología y la aritmética. Ambas pertenecen a la lógica conjuntista-identitaria. Las dos elaboran el mundo de lo determinado y de la determinación, el mundo de la distinción categórica (aun cuando ésta sea "probabilista": una probabilidad está determinada o no es nada), el mundo de la separación (ciertamente en el sentido corriente, y no topológico, del término separación).

Recordemos la definición de los conjuntos que da el fundador de la teoría, Cantor: "Un conjunto es una colección de un todo de objetos definidos y distintos de nuestra intuición o de nuestro pensamiento. Esos objetos se llaman los elementos del conjunto".[4] (Aquí, la palabra intuición tiene el sentido de *Anschauung*, no el de la intuición bergsoniana, sino que se trata de aquello que se puede "ver".) Esta definición que hoy se consideraría ingenua es fantásticamente profunda y esclarecedora porque muestra lo indefinible en la definición de lo definido, muestra el carácter singular que no puede eliminarse en toda empresa de fundación.

Como se sabe la elaboración de la teoría de los conjuntos pronto hizo aparecer antinomias y paradojas (entre las cuales la paradoja de Russell es la más célebre). Para evitarlas, se trató de formalizar la teoría. Y así los matemáticos llegaron a elaborar diferentes sistemas de axiomas que, al precio de un formalismo cada vez mayor, suprimieron el contenido intuitivo y claro de la definición de Cantor y, a mi juicio, sin verdadero beneficio formal.[5] Se puede ilustrar esto con dos ejemplos.

En una exposición relativamente reciente de la teoría axiomática de los conjuntos, ésta se manifiesta haciendo un uso intensivo y masivo de la matemática

[3] Véase *L'Institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, pág. 345.

[4] *Beiträge zur Begründung der transfiniten Mengenlehre*, *I. Math. Annalen.*, 46, 1985, pág. 481.

[5] En realidad, el verdadero beneficio, a la vez formal y sustancial, producido por el trabajo de formalización consistió en que dicho trabajo condujo a los diferentes teoremas de indecidibilidad y de incompletez que significan evidentemente el fracaso de la intención formalizadora inicial.

constituida; enormes sectores de otras ramas de la matemática (que ponen ellas mismas evidentemente en juego una multitud de supuestos) son puestos a contribución. Aquí es manifiesta la existencia de un círculo vicioso. El autor tiene plena conciencia de ello y su respuesta equivale a afirmar que la teoría axiomática de los conjuntos no está "en el principio" de la matemática sino que esto sería cierto "tal vez" en el caso de la "teoría ingenua".[6] Sobre ese "tal vez" podría uno fácilmente hacer humorismo. Retengamos sencillamente la admisión de que no se sabe con *certeza* lo que debe estar en el "principio" de la matemática, o sea, partiendo de qué y mediante qué se demuestra algo en matemática.

Por mi parte, me atrevo a creer que la teoría "ingenua" de los conjuntos está "en el principio", que no puede eliminársela y que debe ser establecida desde el comienzo, con sus caracteres circulares y sus axiomas que relacionan entre sí términos indefinibles, los cuales sólo adquieren su consistencia posteriormente, mediante su utilización efectiva. El círculo axiomático no es más que la manifestación formalizada del círculo originario que implica toda *creación*.

Si parece necesario, se puede ilustrar este punto con la seudodefinición del término "conjunto" que ofrece N. Bourbaki en un momento en que flaquea su coraje y en que, pensando quizá en su abuela, consiente en expresarse en francés, sin dejar de recordar empero que no puede haber "definición" de ese término. "Un *conjunto* está fomado de *elementos* susceptibles de poseer ciertas *propiedades* y de tener entre sí o con elementos de otros conjuntos ciertas *relaciones*."[7] Las cuatro palabras en bastardilla en el original —conjunto, elementos, propiedades, relaciones—, ¿lo están porque introducen términos específicos de esta teoría o bien porque son considerados indefinibles o también porque son considerados aun más indefinibles que los otros términos de la enunciación? Pero las expresiones "estar formado", "ser suceptibles de poseer", "tener" u "otro", ¿son acaso menos misteriosos que "conjunto", "propiedad", etc.?

Desde luego, la "definición" verdadera de los conjuntos, desde el punto de vista matemático, está en los grupos de axiomas que suministran las diversas formalizaciones de la teoría. No me propongo discutir aquí esta cuestión. Trataré más bien de mostrar lo que considero como los rasgos esenciales o, mejor aun, las "categorías" u operadores logicoontológicos que necesariamente entran en juego por obra de la lógica conjuntista-identitaria, ya sea que ésta funcione en la actividad de un matemático, ya sea que funcione en la de un salvaje que clasifica las aves, los peces y los clanes de su sociedad. Los elementos principales de estos operadores son: el principio de identidad, el principio de contradicción y el principio del tercero excluido, la equivalencia de propiedad=clase, la existencia fuertemente afirmada de relaciones de equivalencia, la existencia fuertemente afirmada de relaciones de buen orden, la determinación. Un breve comentario sobre estos términos no será inútil.

En lugar del tercero excluido, se puede hablar del enésimo excluido pues no hay aquí ninguna diferencia esencial. La equivalencia de propiedad=clase fue

[6] Jean-Louis Krivine, *Théorie axiomatique des ensembles*, París, PUF, 1969. pág. 6.
[7] *Théorie des ensembles*, E.R.I.

puesta en tela de juicio, como se sabe, porque tomada absolutamente conduce a la paradoja de Russell. Pero, en realidad, no nos podríamos mover ni un segundo ni en matemática ni en la vida corriente sin establecer que una propiedad define una clase y que una clase define una propiedad de sus elementos (pertenecer a esa clase). Inferir de una determinada propiedad de un elemento que éste pertenece o no pertenece a un determinado conjunto, o viceversa, es el pan cotidiano de toda demostración matemática.

La existencia fuertemente afirmada de relaciones de equivalencia plantea cuestiones más complejas. Se sabe que, en las teorías formalizadas, la relación de equivalencia es un concepto definido en una etapa bastante avanzada de la construcción. Pero en realidad la relación de equivalencia está presupuesta, y presupuesta con el contenido más fuerte posible, el de la identidad absoluta de sí mismo consigo mismo, desde el primer paso de la matemática (así como del pensamiento corriente). Esa relación es hasta establecida paradójicamente como postulado (implícito). La x que aparece en dos lugares diferentes de una demostración cualquiera *debe* ser tomada como la misma x, por más que, de toda evidencia, "materialmente" *no es la misma*. No hay matemática sin *signos* y para utilizar los signos es necesario poder establecer que dos "realizaciones" diferentes de x son *absolutamente* la misma x. Verdad es que desde el punto de vista de la matemática formalizada se dirá que esa identidad absoluta del sí mismo consigo mismo impuesta a lo que es "materialmente" diferente constituye sencillamente una equivalencia módulo de toda relación que pudiera definirse. Esa es la definición de la identidad en matemática. Es la misma que daba ya Leibniz cuando decía: *eadem sunt quae substitui possunt salva veritate*, "son idénticas las cosas que se pueden sustituir unas por otras salvando la verdad"... salvando *todas* las verdades. Pero es claro que no se puede sustituir una cosa por *otra* salvando *todas* las verdades; esto sólo se podría hacer tratándose de cosas absolutamente indiscernibles y en ese caso no podría hablarse de *substitución*. De manera que —fuera de la identidad del sí mismo consigo mismo— nos quedamos simplemente con la equivalencia módulo de una determinada relación, con la equivalencia relativa, con la equivalencia *en cuanto a*...

La relación de buen orden también aparece en la matemática formalizada como una construcción que se da en una etapa avanzada del desarrollo. En realidad, se la utiliza y es operante desde el primer momento. Cualquier fórmula, cualquier demostración presuponen el buen orden y lo ponen por obra. Como se sabe no hay ninguna equivalencia entre las enunciaciones "cualquiera que sea x existe y como $R(x,y)$" y "existe y cualquiera que sea x $R(x,y)$", que no difieren entre sí más que por el orden de los signos (términos). Es cierto que aquí —lo mismo que también en el caso antes mencionado de la relación de equivalencia propuesta antes de ser "construida"— es conocida la objeción formalista. El formalista nos reprocharía —y con buen derecho en cierto sentido— confundir los niveles; afirmaría que el buen orden que debe reinar en los signos de una fórmula o de una demostración no es el buen orden definido en el interior de la matemática y que la equivalencia de las diferentes apariciones de un signo no es la equivalencia matemática; en los dos casos se trataría de nociones metamatemáticas. Esta objeción es irrefutable, pero está privada de todo interés. Asimismo

es simplemente "lógico y vacío", como diría Aristóteles ("lógico" aquí, es decir, en la pluma de Aristóteles significa en realidad crístico), afirmar que en una teoría estratificada (como la teoría de los tipos de Russell) la "equivalencia" no tiene el mismo sentido en el primer nivel, en el segundo nivel, en el enésimo nivel, etc., pues decir ya que la equivalencia no tiene el mismo sentido a través de los diversos niveles implica que uno considera como escrutable desde el principio y simultáneamente (desde el punto de vista lógico) la totalidad (enumerable) de esos niveles y que existe una categoría de equivalencia fuera de nivel (o que es válida a través de todos los niveles y en el caso de todos los niveles), categoría que se aplica (o no se aplica) a las "equivalencias" encontradas en los niveles particulares. Aquí nos interesan los operadores logicomatemáticos (categorías) que intervienen desde los primeros pasos en la construcción de la matemática misma. La formalización de la teoría de los conjuntos y de la lógica conjuntista-identitaria presupone absolutamente la intervención de categorías y de operadores de la "lógica natural", es decir, de la lógica conjuntista-identitaria ya inmanente en el lenguaje como una de sus dimensiones. La "construcción" de la lógica conjuntista-identitaria *presupone* la lógica conjuntista-identitaria (y ciertamente también otras cosas: lo imaginario radical).

Por fin, en virtud de todos estos términos opera esa hipercategoría, ese esquema originario de la lógica conjuntista-identitaria que es la *determinación*. En toda la historia de la filosofía (y de la lógica), la determinación funciona como una exigencia suprema, pero más o menos implícita u oculta. La determinación esta relativamente menos oculta en los antiguos griegos: el *peras* (el límite, la determinación) que los griegos oponen al *apeiron* (lo indeterminado) es para ellos la característica decisiva de toda cosa de que realmente pude hablarse, es decir, que *es* realmente. En el otro extremo de la historia de la filosofía, en Hegel, el mismo esquema opera de manera igualmente vigorosa, pero mucho más implícita: en cada página de la *Ciencia de la lógica*, encontramos la palabra *Bestimmtheit*, la determinación, pero en ninguna parte la encontramos tematizada y formulada explícitamente. Esta es la tendencia dominante en la corriente central del pensamiento filosófico. Ciertamente encontraremos en los grandes filósofos reservas o restricciones de esta tesis. Ya el pitagórico Filolaos afirmaba que todo lo que es está hecho de *peras* y de *apeiron*, idea que recogerá y enriquecerá Platón cuando escribe: "todo lo que pueda llamarse ser está hecho de uno y de varios y lleva consigo desde el comienzo el *peras* y el *apeiron*".[8] Pero la fijación de la corriente dominante de la filosofía en la determinación y lo determinado se traduce en el hecho de que, aun cuando se reconozca un lugar a lo indeterminado, el *apeiron*, éste es considerado como jerárquicamente "inferior"; lo que realmente *es* está determinado y lo que no está determinado *no es* o es algo menos, o tiene una calidad inferior de ser.

En todo esto no hay solamente una "lógica"; hay una *decisión ontológica* — claramente afirmada desde los comienzos de la filosofía con Parménides— y una constitución/creación. Mediante las categorías u operadores mencionados, se

[8] Diels, Fr. 1,3,4, *Philèbe*, 16 c.

constituye una región del ser y, al mismo tiempo, se decide ya que esa región agota el ser (el racionalismo integral, el idealismo absoluto o el reduccionismo mecanicista materialista no son sino formas de esa tendencia), ya que ella representa el paradigma de lo que verdaderamente *es* (*ontos on*) en tanto que todo lo demás es accidente, ilusión y error o imitación deficiente o "materia" amorfa y esencialmente "pasiva". Aun para Kant esa equivalencia de ser=ser determinado continúa siendo la estrella polar ontológica: "...toda *cosa*, en cuanto a su posibilidad, está sometida aun al principio de la *determinación completa*, de conformidad con la cual, de *todos* los predicados *posibles de las cosas*, en cuanto son comparados con sus contrarios, uno solo debe convenirle... Esta proposición: *toda cosa existente está completamente determinada* significa que no sólo de cada pareja de predicados contradictorios *dados* sino también de todos los predicados posibles, hay siempre uno que le conviene".[9] El lector reparará en la muy profunda y en modo alguno accidental proximidad de esta idea con el concepto matemático de ultrafiltro.[a] Se observará también que esta decisión propiamente metafísica [ser=ser determinado] continúa aun siendo central en la ciencia contemporánea a pesar de los quebrantamientos que sufrió desde hace sesenta años a causa de la evolución misma de esta ciencia.

2. *Magmas*

Sólo se puede hablar de los magmas en el lenguaje ordinario. Esto implica que se puede hablar de ellos solamente utilizando la dimensión conjuntista-identitaria de ese lenguaje. Y eso es lo que haré en las páginas que siguen. Pero la situación se agravará en la medida en que, al tratar de hablar de una manera rigurosa, tendré que apelar a términos y a conceptos que pertenecen a la lógica y a la matemática constituidas, términos que se refieren a ellas. Situación más difícil que la que encontramos en el caso de la "fundación" de la teoría de los conjuntos o de la matemática, puesto que aquí se trata no solamente de "círculo vicioso" sino además de una empresa que podría calificarse de antinómica o inconsistente. Utilizaremos el lenguaje y en cierta medida los recursos de la lógica conjuntista-identitaria para definir, esclarecer y hasta justificar la posición de algo

[9] *Critique de la Raison pure*, traducción francesa de Trémesaygues y Pacaut, pág. 415.

[a] Recuerdo que un *filtro F* es una familia de partes de un conjunto E de tal condición que 1) lo vacío no forma parte de *F*, 2) toda intersección de elementos de *F* pertenece a *F*, 3) toda parte de E que contiene un elemento de *F* pertenece a *F*. Un *ultrafiltro U* es un filtro de tal condición que, cualquiera que sea la parte A de E, o bien A pertenece a *U* o bien el complementario de A pertenece a *U*. No puedo continuar aquí la discusión de esta analogía que nos llevaría demasiado lejos. Tampoco hace falta recordar que para Kant esta definición de la "cosa existente" conduce al "ideal trascendental" como *omnitudo realitatis* y *ens realissimun* —esto es, Dios— que sin embargo, *desde el punto de vista de la razón teórica*, debe continuar siendo "idea de un ser tal" y no ser transformado en "hipóstasis" (pues "tal acepción... sobrepasaría los límites de su determinación y de su admisibilidad", *ibíd*, págs. 418-419). Pero hay que observar *a*) que de todas maneras es la idea de Dios como "ser completamente determinado" la que da el sentido de *ser*, y *b*) que es la validez continua de esta decisión metafísica (ser = ser determinado) lo que indica, en una perspectiva kantiana, el origen del déficit de ser de *nuestros* objetos y constituye una de las fuentes del fenomenismo kantiano.

que sobrepasa la lógica conjuntista-identitaria y hasta la viola. Valiéndonos de los conjuntos intentaremos describir los magmas. E idealmente, partiendo de los magmas, deberíamos tratar de describir los conjuntos como "inmersos en" los magmas. En todo caso, podemos tomar una precaución moral y llamar la atención del lector sobre la circunstancia de que todos los términos lógicos o matemáticos utilizados en la siguiente exposición están idealmente puestos entre un número de corchetes arbitrariamente grande.

Para comenzar, recuerdo la "definición" de magma que di en *L'Institution imaginaire de la Société* (pág. 461): "Un magma es aquello de lo que pueden extraerse (o aquello en lo que se pueden construir) organizaciones conjuntistas en número indifinido, pero que no puede ser nunca reconstituido (idealmente) por composición conjuntista (finita o infinita) de esas organizaciones."

De manera que, para decirlo una vez más, si se toma la totalidad de las significaciones de que es vehículo o puede ser vehículo el francés contemporáneo, se puede extraer de él un número arbitrario de organizaciones conjuntistas. Pero no podría uno volver a fabricarlas partiendo de elementos conjuntistas.

Hago notar de paso que Jean-Pierre Dupuy me había observado que la "definición" arriba citada no es satisfactoria puesto que abarcaría también lo que, para evitar la paradoja de Russell, se ha llamado en matemática "clase". La objeción es formalmente correcta. Pero a mí no me molesta demasiado, pues siempre pensé y continúo pensándolo que la "clase", en esta acepción, es un artefacto lógico construido *ad hoc* para soslayar la paradoja de Russell, lo cual sólo consigue en virtud de un *regressus ad infinitum*.

Pero en lugar de comentar esta "definición", trataremos de esclarecer aquí otros aspectos de la idea de magma explorando los caminos (y los callejones sin salida) de un lenguaje más "formal".

Para hacerlo es necesario introducir un término/relación primitivo (que no se puede definir ni descomponer): el término/relación *reconocer* (en el sentido de identificar), de valencia a la vez unitaria y binaria. Suponemos que el lector comprende sin ambigüedad las expresiones: "reconocer a X"; "X reconoce a Y"; "reconocer a X en Y" (reconocer un perro, identificar un perro, por el collar se identifica el perro; reconocer el perro en el campo). Al utilizar este término/relación, "defino" un magma por las siguientes propiedades:

M 1: Si M es un magma, se pueden reconocer en M conjuntos en un número indefinido.

M 2: Si M es un magma, se pueden reconocer en M magmas diferentes de M.

M 3: Si M es un magma, no existe división de M en magmas.

M 4: Si M es un magma, toda descomposición de M en conjuntos deja como residuo un magma.

M 5: Lo que no es magma es conjunto o no es nada.

La primera propiedad asegura el puente indispensable hacia los dominios formalizables y sus aplicaciones, es decir, el saber "exacto". Esa propiedad permite igualmente esclarecer el término/relación (u operación) de reconocimiento. En efecto, para poder hablar de M debo poder, desde el principio, reconocer vagamente a M "como tal"..., y el reconocimiento en M de una "serie" de conjuntos definidos me permite hacer progresivamente menos "vaga" la identificación de M.

La segunda propiedad expresa una inagotabilidad o potencialidad indefinida. Pero lo que esa propiedad expresa implícitamente (que es sobre todo lo que importa aquí) es que no se trata solamente de una inagotabilidad cuantitativa. No es el carácter cuantitativo cardinal lo que está en juego aquí, el "número de objetos" que pueda "contener" un magma (en este plano no se puede ir más lejos que la matemática existente), sino que se trata de la inagotabilidad de modos de ser (y de tipos de organización) que se pueden descubrir (y que evidentemente deben especificarse cada vez lo mejor que se pueda).

La formulación de esta segunda propiedad suscita una pregunta: ¿Cuándo un magma es diferente de otro magma? y ¿cómo se lo sabe? Se puede responder mediante otra pregunta: ¿cuándo un signo de una teoría matemática es diferente de otro signo y cómo se lo sabe? Lo que hace entrar en juego la propiedad M2 procede de lo mismo de lo que es puesto en juego, no *matemáticamente* o *prematemáticamente*, en toda teoría matemática y, más simplemente en todo acto de lenguaje: establecer originariamente y simultáneamente el signo y aquello de lo que él es signo en su identidad propia y en su diferencia respecto de todo lo demás.[10]

La tercera propiedad es sin duda la más decisiva. Expresa la imposibilidad de aplicar aquí el esquema/operador de la *separación* y expresa sobre todo el hecho de que dicho esquema no es pertinente en este dominio. En el magma de mis representaciones, yo no puedo separar rigurosamente aquellos que "se refieren a mi familia" y otras representaciones. (En otras palabras, en las representaciones que en el primer momento "no se refieren a mi familia" se origina siempre por lo menos una cadena asociativa que conduce a "mi familia". Esto equivale a decir que una representación no es un "ser distinto y bien definido", sino que es todo aquello que ella acarrea consigo.) En las significaciones expresadas por la lengua francesa contemporánea no puedo separar rigurosamente aquellas que (no en mi representación, sino en la lengua misma) se refieren de alguna manera a la matemática y las otras representaciones. Se puede dar a esta propiedad una formulación más débil: las "intersecciones" de submagmas no están casi nunca vacías. (Observemos a este respecto que el lenguaje que deberíamos utilizar debería estar lleno de "casi en todas partes", "casi nunca", "fuertemente", "débilmente", etc.)

La cuarta propiedad resulta sobre todo útil por su "complemento": si X puede descomponerse exhaustivamente en conjuntos, luego X es un conjunto y no un magma. Por ejemplo, un ser matemático tan monstruoso como $\mathcal{F}(\mathbf{R}^N, \mathbf{R}^N)$, el conjunto de las aplicaciones de $\mathbf{R}^N$ en sí mismo, es exhaustivamente descomponible (y de una infinidad de maneras) en conjuntos.

La quinta propiedad equivale a afirmar que la idea de magma es absolutamente universal o, de manera más pragmática, llamamos magmático a todo modo de ser/modo de organización no conjuntista-identitario que podemos encontrar o que podemos pensar. (Esto equivale a decir que todo lo que es/todo lo que es concebible —y dentro de lo cual estamos— es un sobremagma.)

[10] Véase *L'Institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, capítulo V, *passim*.

Hagamos ahora una tentativa de "remontarnos por encima" de los magmas —o de "descender por debajo" de los magmas— para "construirlos" (al mismo tiempo que los conjuntos) partiendo de otra cosa. Esta tentativa fracasa, pero me parece que ese fracaso es instructivo.

Continuamos tomando el término/relación/operación "reconocer" y, como antes, la noción de conjunto. Se define una *diversidad* (*polueides*, Platón; *Mannigfaltigkeit*, Kant) por:

D 1: Si en D se puede reconocer una familia de conjuntos no vacíos, D se llama una diversidad.

D 2: Sea N la reunión de los conjuntos reconocidos en D. Si D - N = Ø, D es un conjunto. Si D - N ≠ Ø, D es un magma.

Asignemos a *D 1* y *D 2*, las propiedades *M1*/*M4*. No es necesario señalar los múltiples abusos de lenguaje y de notación en lo que antecede.(D - N sólo tiene sentido si N es una parte de un *conjunto* D; X=Ø sólo tiene sentido si X es un conjunto, etc.) Observemos simplemente esto: si D - N = Ø, D - N es un magma *D 2* y *M 4*; entonces existen conjuntos que se pueden reconocer en D - N. Luego, N definido como la reunión de los conjuntos que se pueden reconocer en D no contiene a todos esos conjuntos: contradicción.

Ciertamente este ejemplo no "prueba" nada. Pero además de la imposibilidad de "remontarse por encima" de los magmas que el ejemplo indica, indica también otra cosa. El camino fecundo quizá no sea el camino "constructivo" y "finitista", el camino que procede por disposición de "elementos" y de "inclusiones", sino que tal vez sea otro. Los magmas exceden a los conjuntos, no desde el punto de vista de la riqueza de lo cuantitativo cardinal (desde este punto de vista nada puede exceder a la escala cantoriana de los infinitos), sino desde el punto de vista de la "naturaleza de su constitución". Esta sólo se refleja de manera muy imperfecta y pobre en las propiedades *M1 + M4* y, según creo, en todas las otras propiedades del mismo tipo que se pudieran inventar. Y esto, aún una vez más, independientemente de los círculos y de las peticiones de principio que necesariamente aparecen aquí.

Por eso, sin dejar de lado las propiedades *M1 - M4* entendidas como "descriptivas" o "intuitivas" intentaremos echar a andar por otro camino.

Consideramos la matemática constituida y otra "primitiva": las clases de enunciaciones que se refieren a un dominio D. Se dirá que una clase de enunciaciones posee una organización conjuntista-identitaria si todas sus enunciaciones son axiomas, teoremas o proposiciones indecidibles en el sentido de Gödel (lo que equivale a decir que todas sus enunciaciones pueden ser formalmente constuidas y que son "localmente decidibles" casi siempre). Se dirá que una clase de enunciaciones C se refiere a T si existe una correspondencia bi-unívoca (biyección) entre una parte (no vacía) de los signos de C y una familia de partes (no vacía) de D. Se dirá por fin que una enunciación *e* de C es *significativa* en el sentido conjuntista-identitario si es verdadera la metaenunciación "existen objetos de D que satisfacen a *e* o a *no e*; o bien, *e* (o *no e*) pertenece a una cadena deductiva en la que está conectada con una *e* que satisface la condición anterior".

Si las enunciaciones significativas en el sentido conjuntista-identitario ago-

tan la clase de las enunciaciones significativas referidas a D, entonces D es un conjunto. Si existen enunciaciones significativas referidas a D y que no son significativas en el sentido conjuntista-identitario, entonces D es un magma.

Se observará que la distinción así establecida parece implicar (y efectivamente implica) una dimensión "empírica", "histórica" o "contingente": no se puede decir de antemano si un dominio D que durante mucho tiempo se manifestó como un conjuntizable no será luego conjuntizado (como se sabe, esto es lo que ocurrió progresivamente en considerables dominios). Se plantea entonces la cuestión de saber si la distinción que uno intenta establecer no es simplemente histórica o relativa..., relativa a una etapa del proceso de formalización/conjuntización. En otras palabras, ¿existen magmas irreductibles?

La respuesta es afirmativa, e inmediatamente podemos señalar un magma de esta índole: la actividad misma de formalización no es formalizable. Toda formalización presupone una actividad de formalización y ésta no es formalizable (salvo tal vez en casos muy simples). Toda formalización se apoya en las operaciones originarias de *institución* de signos, en las operaciones de una sintaxis y hasta de una semántica (sin la cual la formalización resulta vana y sin interés). Esas operaciones constituyen el supuesto previo de toda formalización; todo intento de seudoformalizarlas sería perfectamente inútil. Y es eso lo que, en definitiva, se ve obligado a reconocer N. Bourbaki en el *Prefacio*: no pretendemos enseñar la matemática a "seres que no sepan leer, escribir y contar".[11]

De esto se siguen consecuencias interesantes. Por ejemplo, si uno admite (lo que me parece evidente) que toda teoría determinista debe corresponder a una cadena de enunciaciones significativas en el sentido conjuntista-identitario, resulta que existen dominios a los cuales pueden referirse enunciaciones significativas, pero que no satisfacen a ninguna teoría determinista. (Por supuesto, la distinción habitual entre lo determinista y lo probabilista no tiene ningún interés aquí: las enunciaciones probabilistas son enunciaciones deterministas puesto que asignan probabilidades determinadas a clases de determinados sucesos. La teoría de las probabilidades y todas sus aplicaciones proceden plenamente de la lógica conjuntista-identitaria.) En otras palabras, toda teoría determinista está formada por cadenas de enunciaciones significativas en el sentido conjuntista-identitario y, por consiguiente, ninguna teoría determinista puede tener más que una validez "local". Evidentemente esto no regla en modo alguno la cuestión de saber si un determinado dominio particular —el dominio físico, por ejemplo— satisface o no a una teoría determinista o a teorías deterministas.

[No quiero terminar este examen sin mencionar el feliz azar teórico que significó para mí encontrarme con una participante del coloquio, la señora Mugur-Schächter, que tuvo la gentileza de ofrecerme una copia del texto que publicó en *Einstein 1879-1955* (Coloquio del Centenario, Collège de France, 6-9 de junio de 1979, París, Editions du CNRS, 1980, págs. 249-264). Presentado en una mesa redonda de ese coloquio dedicada a lo que se conoce como la paradoja de Eins-

[11] *Théorie des ensembles*, E. I. 10

tein, Podolsky y Rosen, en forma abreviada, paradoja EPR —que dejó de ser una "paradoja" desde las experiencias de Freedman y Clauser, Fry y Thompson y por fin Aspect y sus colaboradores—, ese texto contiene una serie de formulaciones que me encantan. Recuerdo antes la ironía trágica que entraña la definición y la historia de esa "paradoja": formulada en 1935 por Einstein y sus dos colaboradores de entonces para mostrar, sobre la base de un experimento mental, que la hipótesis de que la mecánica cuántica es completa resulta incompatible con la idea de una "realidad objetiva", dicha paradoja condujo, mediante la formulación de las "desigualdades de Bell" (1965), a las experiencias arriba mencionadas cuya única interpretación posible parece ser la necesidad de abandonar la idea de una "realidad de determinismo local" o de *separabilidad* de los "fenómenos elementales". (Véase también mi texto "Science moderne et interrogation philosophique", 1973, reproducido en *Les Carrefours du labyrinthe*, *op. cit.* págs. 160-164; en cuanto a las indicaciones bibliográficas más recientes, además de las dadas por la señora Mugur-Schächter en el artículo citado, veánse las referencias contenidas en B. d'Espagnat, *À la recherche du réel*, París, Gauthier-Villars, 1979, pág. 175, y *Une incertaine réalité*, París, Gauthier-Villars, 1985, págs. 301-304; en cuanto a las discusiones anteriores sobre la "paradoja", véase A. Pais, "*Subtle is the Lord...*", Clarendo Press, Oxford, 1982, págs. 455-459, con bibliografía). Esta no separabilidad tiene sin duda una importancia filosófica capital que me parece lejos de estar elaborada. Pero lo que quiero destacar aquí es la admirable descripción que hizo la señora Mugur-Schächter de la manera en que el físico extrae de lo que yo llamaré el *magma del ser/ente físico* (o impone sobre éste) una cuadrícula conjuntista-identitaria, lo que la autora designa respectivamente como "fango semántico" y "organización sintáctica". Pero vale le pena citar *in extenso* el pasaje en el que después de una concatenación de fórmulas la autora se vuelve para considerar su propia actividad:

"Me detengo un instante para considerar lo que acabo de escribir. ¡Qué mezcla de 'necesidades' y arbitrariedades, de signos y de términos que parecen apuntar hacia un *designatum* precisado y en los cuales sólo se encuentran imágenes imprecisas y móviles pegadas a esas palabras y a esos signos de manera *no separada* [la bastardilla es mía, C.C.]. Escribo entre comillas 'valor del tiempo', por ejemplo, porque cada vez que reflexiono en el grado de inexploración en que están todavía los conceptos de duración y de tiempo y su relación, tengo reticencias para escribir cualquier cosa fuera de un algoritmo que fije una regla del juego. La parametrización de la propiedad fundamental de duración con la ayuda de la variable de tiempo *t*, tal como esta parametrización se practica en las teorías existentes —y hasta en la relatividad—, es ciertamente todavía muy simplificadora y a menudo falsificadora, de alguna manera petrificante, mecanizante. Los cambios no son siempre desplazamientos de entidades interiormente estables. [No olvidar que *toda* la física desde Galileo está fundada en este postulado: *todo* puede reducirse a los desplazamientos de entidades "elementales" *interiormente estables*. Hablo de la física teórica, no de la que realiza predicciones numéricas, C.C.] Para poder rendir plenamente cuenta de toda la diversidad de los tipos y de las intensidades de los cambios, sería menester una especie de magnitud vectorial, un campo de tiempo procesual definido en cada punto del espa-

cio abstracto encuadrado por el eje de la duración y por los ejes de los cambios enfocados. Pero ¿se transformaría semejante tiempo según Lorenz? ¿Qué papel desempeña la velocidad de una 'señal' *luminosa* frente a las velocidades de propagación de 'influencias' (?) en semejante espacio procesual? ¿Qué impone verdaderamente la relatividad al proceso y qué es lo que ella deja en blanco? Cuando se trata de procesos (relativamente) muy 'intensos' localmente 'catastróficos', como lo es probablemente la 'creación de una pareja', ¿qué ocurre con el 'tiempo'? En la teoría general relativista de la gravitación, por ejemplo, un gradiente no nulo del campo de gravitación [es decir, para formularlo más sencillamente, la simple *existencia* de un campo gravitacional, sin la cual son evidentemente imposibles 'observadores' reales, C.C.] tiene que ver con una no definibilidad de *un* tiempo único para los observadores de un mismo referencial, si esos observadores están especialmente distanciados el uno del otro. [En otros términos, en la relatividad general, en el caso de observadores reales distantes *no hay* tiempo único ni, contrariamente a la relatividad restringida, posibilidad de trasnformación unívoca entre los tiempos de los diferentes observadores, C.C.] En cuanto al carácter invariante de la *velocidad de la luz* misma (y no la velocidad de otras clases de 'influencias') cuando se pasa de un referencial a otro, ese carácter sólo se postula localmente pues no existe ninguna definición unívoca de las distancias y de los tiempos en campos gravitacionales variables (Weinberg, *Gravitation and Cosmology*, J. Wiley Sons, Nueva York, 1975) (espacio-tiempo curvo). ¿Cómo saber qué clase de 'curvatura' local del espacio-tiempo produce (o no) un proceso —esencialmente variable— de creación de una pareja? [Evidentemente, lo 'local' es un *estrato no local*, C.C.] Por fin, la relatividad no introduce ninguna cuantificación, su descripción es continua. Cuando uno escribe velocidad = distancia/tiempo, el tiempo es un parámetro continuo.

"Si luego se pregunta uno cómo se halla el valor de t, advierte que ese valor es de la forma NTH, en que N es un entero y TH es un 'período de reloj' (¡*supuestamente* constante!). En macroscopia o en cosmología esto podrá ser desdeñable, tanto en el plano de principio como en el plano numérico. Pero cuando se consideran los procesos microscópicos, que, como la creación de una pareja, son esencialmente cuánticos y relativamente muy breves, ¿cuál es el grado de significación de una condición como

$$V = \frac{\text{distancia}}{\text{tiempo}} = \frac{\text{distancia}}{N\,T_H} = \text{const.}\ ?$$

"¿Qué reloj hay que elegir con cuál T_H, y cómo, por lo demás, asegurarse de que cuando uno escribe $\Delta_t = 10^{-x}$, se hace algo más que un cálculo vacío de sentido?

"Frente a tales cuestiones, comprende uno las prudencias positivistas y las normas que aconsejan mantenerse dentro de la zona saludable de lo operacional definido y sujeto a sintaxis, zona en la cual el pensamiento circula por caminos trazados y consolidados. Fuera de ella uno se hunde en un verdadero fango semántico. *Sin embargo únicamente allí, en ese fango y cuando uno aguza la mirada para discernir las formas móviles, puede percibir los contactos entre lo no*

hecho y lo parcialmente hecho y comenzar así de nuevo" (*op. cit.*, págs 256-257; la bastardilla es mía, C.C.).

No quiero comentar este texto que me parece por sí mismo bastante elocuente. Hago notar simplemente que lo que la señora Mugur-Schächter llama el fango semántico podría llamarse también el humus o el limo en que nacen las significaciones; es ese limo —lo imaginario radical— el que engendra esquemas que permiten al físico ir más lejos y precisamente en la *conjuntización* del sereute físico, el cual, por lo demás, se presta indefinidamente a ello, como lo muestra toda la historia de la física. Además, partiendo de estas formulaciones, se puede ilustrar la tesis determinista (cuya sustancia *logicista* se manifiesta entonces de manera estridente): el "fango" —el magma— es "transitorio", ilusión o residuo debido al estado de nuestra ignorancia; *mañana* se lo desecará por completo (inscripción conocida en la vitrina de un barbero determinista y deshonesto).]

Ahora debemos volver a la cuestión de la significación. Hemos intentado precisar lo que pueda ser una enunciación significativa en el sentido conjuntista-identitario. ¿Podemos ir más lejos?

Se le puede dar al término sentido una interpretación en sus dos acepciones esenciales que, según creo, agotan el sentido del sentido para la lógica conjuntista-identitaria (y, tal vez, para la "lógica de lo vivo", de lo vivo *como tal*).

1. "*Sinn*" en alemán no tiene exactamente el mismo sentido que *sens* en francés. Aquí sentido tiene la acepción de valer como = valor de cambio = equivalencia = clase.

2. "Lo que estás haciendo no tiene sentido", "tratar una neumonía con duchas escocesas no tiene sentido". Aquí, sentido tiene la acepción de valer para = valor de uso = lo apropiado, adecuación, correspondencia = relación.

Evidentemente cada una de estas dos acepciones remite a la otra, tanto de manera horizontal como vertical.[12]

Tesis: La significación en el sentido conjuntista-identitario es reducible a combinaciones de estas dos acepciones del "sentido", y viceversa: toda significación reductible a combinaciones de estas dos acepciones del "sentido" es conjuntista-identitaria. Dicho de otra manera: las enunciaciones significativas en el sentido conjuntista-identitario incumben siempre a las inclusiones en clases, a las inserciones en relaciones y a las combinaciones que con ellas pueden construirse.

Otra formulación de la tesis: las significaciones en el sentido conjuntista-identitario pueden construirse por clases, propiedades y relaciones ("por figuras y movimientos", habría dicho Descartes).

Corolario de la tesis: existen significaciones que no pueden construirse por clases, propiedades y relaciones.

Un ejemplo inmediato es evidentemente el de las significaciones que constituyen "primitivamente" un dominio de clases, propiedades y relaciones (como por ejemplo, el dominio mínimo de signos, de sintaxis y de semántica, necesario para comenzar a elaborar la matemática). Ese dominio es sin duda también

[12] Véase *L'Institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, capítulo V, págs. 344-347.

el más importante para los formalistas y los positivistas. Pero el dominio esencial (y del cual, en realidad, el ejemplo anterior es sólo un caso particular) es el dominio de las significaciones imaginarias sociales y el de aquellas que pueden designarse, mediante un abuso del lenguaje, como las significaciones psíquicas.[13]

Pues, como el lector seguramente lo habrá advertido, aludimos a otra significación "primitiva": la enunciación significativa. Esto equivale a decir que es necesario una lengua natural y una clase de hablantes de esa lengua para que existan criterios (tal vez cambiantes y vagos, pero suficientes en cuanto a la necesidad y el uso) de discriminación entre enunciaciones significativas y enunciaciones no significativas. Evidentemente todo intento de "comenzar" la matemática de cualquier manera que sea está obligado a presuponer esa lengua natural y a usarla, así como a presuponer la capacidad que tienen sus locutores de distinguir enunciados significativos y no significativos.

Ahora bien, esa lengua natural —que nada tiene de "natural"— está socialmente instituida y sólo existe por obra de su institución social. Por ese mismo hecho, dicha lengua porta —y expresa— significaciones que no son conjuntistas-identitarias: son significaciones imaginarias sociales. Pero también sabemos —y lo comprobamos de nuevo— que es imposible hablar en un marco cualquiera sin utilizar los operadores conjuntistas-identitarios (y, por ejemplo, los operadores clase, relación, propiedad). De ahí que *la parte conjuntista sea siempre densa en el lenguaje natural.*

No es éste el lugar adecuado para tratar de dilucidar el modo de ser y la organización de las significaciones imaginarias sociales. Me limitaré a hacer algunas observaciones.

Sin duda debemos distinguir un primer estrato (en cierto sentido originario y fundador) del significar que se puede llamar, en recuerdo de Kant, *trascendental* y que presupone el *imaginar radical*. El imaginar radical es la posición (establecimiento) *ex nihilo* de algo que *no es* y la conexión (sin determinación previa, "arbitraria") entre ese algo que no *es* y algo que por lo demás *es* o *no es*. Esta posición y esta conexión son evidentemente *presupuestas* por toda relación signitiva[14] y por todo lenguaje. Por eso mismo son fundadorasde todo dominio conjuntista-identitario, así como de todo otro dominio humanamente concebible. Por ejemplo, escribir (o leer y comprender) "$0 \neq 1$" presupone poner "redondeles"y "barras" máteriales-abstractos (siempre idénticos a sí mismos, cualquiera que sea su "realización" concreta), como *signos* (los cuales, como tales no *son* "naturalmente"), presuponen también poner "nociones", "ideas", "conceptos" como *cero, uno, diferente*, que tampoco ellos *son* como tales "naturalmente"; y por último supone establecer la conexión de los unos y de los otros. Mediante esa conexión "$0 \neq 1$" *significa* algo y, para que signifique, es menester la capacidad de ver en "$0 \neq 1$" lo que no *es*, es decir, *cero* y *uno* donde no hay más que un redondel y una barra.

[13] Véase *L'Institution imaginaire de la société, op. cit.*, cap. VI et VII

[14] Véase *L'Institution imaginaire de la société, op. cit.*, págs. 333-344.

En el otro extremo, están las significaciones imaginarias sociales nucleares o centrales, de las que no tenemos que ocuparnos aquí. Baste con recordar, aun una vez más, que esas significaciones implican permanentemente las operaciones conjuntistas-identitarias, pero que no se agotan en ellas. Dichas significaciones se instrumentan siempre en clases, relaciones y propiedades, pero no pueden *construirse* partiendo de éstas.

Por el contrario, mediante las significaciones imaginarias sociales se opera el establecimiento de clases, propiedades y relaciones en el mundo creado por la sociedad. La institución imaginaria de la sociedad constituye puntos de vista "arbitrarios", partiendo de los cuales se establecen "equivalencias" y "relaciones". (Por ejemplo, ciertas palabras específicas pronunciadas por un individuo particular en un lugar específico establecen la equivalencia entre un trozo de pan y el cuerpo de un Dios... o hacen entrar ese objeto en el círculo de relaciones caracterizado por *lo* "sagrado".) Y ciertamente uno de los campos que habría que explorar aquí sería la manera en que "equivalencias" y "relaciones" se transforman cuando funcionan no ya en el dominio conjuntista-identitario sino en el dominio imaginario en el sentido propio del término.

3. *La fuerza de la lógica conjuntista-identitaria*

¿A qué se debe la fantástica fuerza de la lógica conjuntista-identitaria (lo que Hegel llamaba la "potencia terrible del entendimiento")?

Sin duda y en primer lugar, esta lógica se apoya y se sostiene en un estrato de lo que es, en otras palabras, esa lógica "corresponde" a una dimensión del ser. Y hasta se puede decir: o bien que existe una parte conjuntizable del ser que es siempre densa, o bien que el ser es conjuntizable "localmente" (o por fragmentos o por estratos). Luego me ocuparé brevemente de este punto.

Este apuntalamiento de la lógica conjuntista-identitaria sobre lo que es se nos presenta en dos formas que, por lo demás, son indisociables. La primera: la lógica conjuntista-identitaria repite, prolonga, elabora la lógica del ser vivo... o por lo menos una parte esencial de la lógica de éste. Indiscutiblemente, en lo que se refiere a una parte enorme de sus operaciones —¿no serán todas sus operaciones?—, el ser vivo trabaja por clases, propiedades y relaciones. El ser vivo constituye un mundo —*se* constituye *su* mundo[15]— organizado, cuya organización es evidentemente correlativa (no es más que la otra cara) con la organización propia del ser vivo. Equivalencia y relación son aquí los ingredientes siempre presentes. El ser vivo crea *para sí* su propia universalidad y su propio orden. Nosotros como seres vivos heredamos esa universalidad y ese orden.

Pero, ¿podría el ser vivo organizar un mundo *simplemente caótico*? Para que el ser vivo pueda organizar para sí un mundo partiendo de X es necesario aun que X sea *organizable*. Es este el viejo problema del criticismo kantiano que no se puede soslayar.[16] Todas las formas de organización inmanentes a la conciencia

[15] Véase mi texto "Science moderne et interrogation philosophique" (1971), ahora en *Les Carrefours du labyrinthe*, *op. cit.*, págs. 180-181.

[16] Véase *L'Institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, págs. 459-460.

trascendental no pueden dar nada si el *material* que ellas deben "formar" no poseyera ya en sí mismo esa "forma mínima": ser *formable*. Puede observarse de paso que la idea de un universo *absolutamente* desordenado es inconcebible para nosotros y puede compararse esto con la imposibilidad de demostrar que una serie infinita es aleatoria.[b]

Estamos pues obligados a suponer que a la organización (por clases, propiedades y relaciones), mediante la cual el ser vivo constituye *su* mundo, corresponde algo en el mundo de tal condición que *es* "independientemente del ser vivo"; esto equivale a afirmar que existe en *sí* un estrato del ente total que posee una organización conjuntista-identitaria (en el sentido mínimo de que ese estrato puede *prestarse* a tal organización). Pero también estamos obligados a admitir algo más: que esa organización sobrepasa de lejos las simples implicaciones *ex post* (y aparentemente tautológicas) que pueden extraerse del hecho de que el ser vivo exista y que dicha organización presenta ciertamente una universalidad *en sí*. Tal vez la existencia de los seres vivos en la tierra, tales como los conocemos, habría sido imposible sin la circunstancia de que las manzanas caen a tierra. Pero no está sólo la caída de las manzanas, pues la rotación de las galaxias, la expansión de los enjambres estelares están rigidas por la misma ley. Si el ser vivo existe como parásito (o en simbiosis ontológica) de un estrato del ente total que es localmente conjuntista-identitario, ese estrato se extiende más allá de donde está el ser vivo. Y es este hecho evidentemente el que da cuenta del extraordinario éxito de la ciencia occidental moderna y a la vez de la *unreasonable effectiveness of mathematics* (Wigner).

Pero la fuerza de la lógica conjuntista-identitaria echa también sus raíces en la institución de la sociedad. Esta lógica traduce una necesidad funcional e instrumental de la institución social en todos los dominios: es menester lo determinado y lo necesario para que cualquier sociedad funcione y hasta para que ella pueda presentarse a sí misma sus significaciones propiamente imaginarias. No hay sociedad sin mito y no hay sociedad sin aritmética. Y, más importante aun, no hay mito (o poema o música) sin aritmética... y por cierto tampoco hay aritmética sin mito (aunque se trate del mido de la "racionalidad pura" de la aritmética).

En nuestro caso, a esa necesidad transhistórica se agrega un desarrollo histórico particular que se puede concebir como superable: el giro específico que tomó la filosofía desde Parménides y sobre todo desde Platón como ontología de la determinación, esto es, como dilatación exorbitante de lo conjuntista-identitario, que cubre casi todo el dominio del pensamiento, que constituye también una "filosofía política racional" y que culmina finalmente —verdad es que por obra también de otras aportaciones— en el reinado de la seudorracionalidad que conocemos en el mundo moderno.

[b] Esta cuestión y las siguientes son vueltas a discutir con amplitud en el texto que termina este volumen "Alcance ontológico de la historia de la ciencia".

4. *Tesis ontológicas*

Lo que *es* no es conjunto o sistema de conjuntos. Lo que es no está plenamente determinado.

Lo que es es caos o abismo o lo sin fondo. Lo que es es caos de estratificación no regular.

Lo que es tiene una dimensión conjuntista-identitaria o una parte conjuntista-identitaria siempre densa. Pregunta: ¿la tiene o se la imponemos nosotros? Respuesta (para terminar con el constructivismo, los reflejos y las tablas rasas):

Para el observador límite la cuestión de saber, en un sentido último, lo que procede de él y lo que procede de lo observado es indecidible. (No pueden existir fenómenos observables absolutamente caóticos. No puede existir un observado absolutamente inorganizado. La observación es un coproducto que no puede descomponerse plenamente.)

La no determinación de lo que es no es simple "indeterminación" en el sentido privativo y superficial. Es creación, es decir, surgimiento de *otras* determinaciones, de nuevas leyes, de nuevos dominios de legalidad. La "indeterminación" (si no significa simplemente un "estado de nuestra ignorancia" o una situación "estadística") tiene un sentido preciso: ningún estado del ser es tal que haga imposible el surgimiento de *otras* determinaciones que las ya existentes.

Si el ser no es creación, entonces no hay tiempo (el "tiempo" en este caso no es más que la cuarta dimensión de un $\mathbf{R}^4$ plenamente espacializado, una cuarta dimensión ontológicamente supernumeraria).

5. *Interrogaciones sobre el ser vivo*

Desde hace mucho tiempo me parece evidente que el ser vivo se caracteriza fundamentalmente por la constitución de un mundo propio que entraña su propia organización, de un mundo *para sí*, en el cual no puede darse ni formarse nada que no sea transformado (respecto de una X exterior), es decir, formado e informado por esa organización del ser vivo mismo. Sobre esto, Varela, con las ideas de cerco de operación, información y conocimiento del ser vivo, aporta, según creo, clarificaciones decisivas.

Menos me contenta empero la utilización que hace Varela de la expresión "autonomía biológica" para caracterizar esta situación. En efecto, el término autonomía ha sido empleado desde hace mucho tiempo —y de nuevo por mí desde 1949— para designar en el dominio humano un estado de cosas radicalmente diferente; para decirlo brevemente, el estado en que "alguien" —sujeto singular o colectivo— es explícitamente autor de su propia ley y lo es lúcidamente en la medida de lo posible (no "ciegamente"). Esto implica (en la última parte de esta exposición volveré a ocuparme del punto) que ese alguien instaura una relación nueva con "su ley", lo cual significa, entre otras cosas, que puede modificarla sabiendo que lo hace. Identificar (como lo entraña el uso del término que hace Varela) la autonomía con el cerco cognitivo conduce a resultados paradójicos. Un paranoico —que tranforma inmediatamente todo dato para adaptarlo a su sistema de interpretación perfectamente cerrado y estanco— sería el para-

digma de un ser autónomo (psíquicamente). Asimismo, una sociedad con un sistema del mundo totalmente cerrado y rígido— ya se trate de una sociedad arcaica, ya se trate de la sociedad de *1984*— sería "autónoma". Para evitar esta polisemia que culmina en definitiva en un riguroso equívoco (el mismo término para designar dos hechos contradictorios), yo preferiría la palabra autoconstitución. (El término cada vez más usado de autoorganización no me parece bastante radical.) Dicho sea de paso, tampoco pienso que el "segundo nivel" que Paul Dumouchel trataba de distinguir —una "autonomía de lo social" que se situaría en lo que él llama la autonomía en el sentido de Varela y la autonomía en el sentido de Castoriadis— sea realmente un nivel independiente.[c]

Me ocuparé ahora de las cuestiones que me planteo y que yo quisiera plantear especialmente a Atlan y a Varela. Se puede considerar el ser vivo como un *autómata* en el verdadero sentido etimológico del término. Autómata no significa "robot", sino que es aquello que se mueve por sí mismo (sentido que ya está en Homero). La precisión es útil: Aristóteles, en efecto, define el animal [y el ser natural en general] como aquello que "en sí mismo tiene el principio del movimiento" (*archen kineseos*). Ahora bien, Aristóteles es evidentemente precartesiano y pregalileano; para él, el movimiento no es solamente el movimiento local (el movimiento local no es más que una de las clases del movimiento), pues Aristóteles cuenta entre las otras clases de generación y la descomposición, por un lado, y la alteración, por otro. En otras palabras, en este pasaje, Aristóteles habla como si considerara que el animal tiene en sí mismo el principio de su generación y de su descomposición, así como el principio de su alteración; en realidad, Aristóteles está aquí muy cerca de lo que nosotros mismos decimos.

Ahora, ¿se puede concebir el ser vivo como un autómata *plenamente* conjuntista-identitario? ¿Y se puede pensar que un autómata plenamente conjuntista-identitario, pero también *plenamente autómata* (a saber, que tiene en sí mismo los principios de su generación y de su corrupción así como de su alteración, es decir, que es capaz no sólo de autoconservación, sino también de autorreproducción y de autoalteración) pueda ser "producido" mediante procedimientos estrictamente conjuntistas-identitarios (en otras palabras, "deterministas")? No conozco respuesta a estas dos preguntas y simplemente quisiera comentar algunos aspectos.

Decir que el ser vivo es "autónomo" (en el sentido de Varela) o "autoconstituyente", en la terminología que yo prefiero, quiere decir que el ser vivo establece sus propias "significaciones", esto es, que constituye él mismo primitivamente sus dominios de clases, propiedades y relaciones. Esto me parece evidente. Pero, ¿en qué medida podemos decir que el ser del ser vivo se agota en el funcionamiento por clases, propiedades y relaciones? ¿Y en qué medida una "autoconstitución" primitiva tiene sentido en un sistema estrictamente conjuntista-identitario? Podríamos examinar diversos criterios. Por ejemplo, se podría decir que el ser vivo es un autómata conjuntista-identitario sólo si las "significaciones primitivas" en el caso de una especie viva dada (las significaciones que consti-

[c] Véase *L'Auto-organisation*, *op. cit.*, pág. 354.

tuyen su organización y su cerco) pueden construirse por clases, propiedades y relaciones en otro sistema conjuntista-identitario. Así, un perro sería un autómata tal si se pudieran construir las formas y las partes que constituyen el mundo del perro por operaciones conjuntistas-identitarias en un sistema exterior al perro, sistema que en sí mismo no sería vivo. Pero ¿es esto satisfactorio y suficiente? Me parece que no; me parece que formalmente tal vez se podría hacer esta construcción pero que no habría razón ni *criterio* para hacerla *si el perro no existiera ya*. Me parece que el ser así efectivo, ya realizado, del perro es el a priori *lógico* de su "recomposición" conjuntista-identitaria; que esta recomposición sea siempre (¡tal vez!) formalmente posible no significa probablemente nada más que esto: a todo "estado del perro" corresponde unívocamente un estado físicamente realizable de una nube de partículas elementales. Pero desde el punto de vista "prebiológico", ese estado no tiene ningún privilegio ni ninguna característica propia; físicamente nada permite distinguirlo de la infinidad de otros estados posibles de la misma nube de partículas (nada que no sea superficialmente descriptivo) En suma, para fabricar un perro, habría que tener la idea del perro, idea: *eidos*, "forma" en el pleno sentido del término (unión de la organización y de lo organizado).

Creo que la existencia, el surgimiento que este *eidos* es una instancia, una manifestación del ser como creación. Creo que el ser vivo representa una autocreación ("ciega", es verdad). ¿Como refutar este punto de vista? Se podría decir: se demostrará que el ser vivo no representa una autocreación cuando su existencia —¿su necesidad, su extrema probabilidad?— llegue a ser un teorema en una teoría determinista de un dominio más vasto. Esto implicaría en primer lugar responder afirmativamente a la pregunta ¿es el ser vivo un automata plenamente conjuntista-identitario? y también implicaría que se acepta la idea de que el sí mismo puede deducirse rigurosamente partiendo del no sí-mismo y según las leyes del no sí-mismo, idea que considero desprovista de sentido.

6. *La cuestión de la autonomía social e individual*

La autonomía no es un cerco sino que es una apertura, apertura ontológica y posibilidad de sobrepasar el cerco de información, de conocimiento y de organización que caracteriza a los seres autoconstituyentes como *heterónomos*. Apertura ontológica, puesto que sobrepasar ese cerco significa alterar el "sistema" de conocimiento y de organización ya existente, significa pues constituir su propio mundo según otras leyes y, por lo tanto, significa crear un nuevo *eidos* ontológico, otro sí-mismo diferente en otro mundo.

Que yo sepa, esta posibilidad sólo aparece con el ser humano y aparece como posibilidad de poner en tela de juicio (no de manera aleatoria o ciega sino sabiendo que lo hace) sus propias leyes, su propia institución cuando se trata de la sociedad.

Al principio, el dominio humano se manifiesta como un dominio de fuerte heteronomía (de "autonomía" en el sentido de Varela). Las sociedades arcaicas así como las sociedades tradicionales son sociedades con un cerco muy fuerte de información, de conocimiento y de organización. En realidad, ése es el estado de

casi todas las sociedades que conocemos casi en todas partes y casi en todos los tiempos. Y, no solamente nada prepara en ese tipo de sociedades el cuestionamiento de las instituciones y de las significaciones establecidas (que representan en ese caso los principios y los portadores del cerco) sino que en dichas sociedades todo está constituido para hacer imposible e inconcebible ese cuestionamiento (en verdad se trata de una tautología).

Por eso se puede concebir como una ruptura, como una creación ontológica, la aparición de sociedades que ponen en tela de juicio sus propias instituciones y significaciones —su "organización" en el sentido profundo del término—, en las que ideas como "nuestros dioses son quizá falsos dioses", "nuestras leyes son quizá injustas" no sólo dejan de ser inconcebibles e impronunciables sino que se convierten en fermento activo de una autoalteración de la sociedad. Y esa creación se hace, como siempre, con un carácter "circular" pues sus elementos se presuponen los unos a los otros y sólo tienen sentido los unos por los otros. Sociedades que se cuestionan a sí mismas quiere decir concretamente individuos capaces de poner en tela de juicio las leyes existentes, y la aparición de individuos tales sólo es posible si se produce al mismo tiempo un cambio en el nivel de la institución global de la sociedad. Esa ruptura (todos conocen mis tesis) sólo se produjo dos veces en la historia de la humanidad: en la antigua Grecia y luego de una manera semejante, pero también profundamente diferente, en la Europa Occidental.

[¿Habremos de extendernos sobre la relación que hay entre la idea de magma, tal como fue expuesta al comienzo de este texto, y la ruptura ontológica que representa la creación humana de la autonomía? Si la lógica conjuntista-identitaria agotara totalmente lo que *es*, nunca podría hablarse de "ruptura" de alguna clase, ni tampoco podría hablarse de autonomía. Todo se deduciría y produciría partiendo de lo "ya dado" y hasta nuestra contemplación de los efectos de causas eternas (o de leyes dadas de una vez por todas) sería el simple efecto inevitable derivado de la inexplicable ilusión de que podemos tender hacia lo verdadero y tratar de evitar lo falso. Un sujeto inmerso por entero en un universo conjuntista-identitario, lejos de poder modificar algo en ese universo, no podría siquiera *saber* que está cogido en ese universo. En efecto, sólo podría *conocer* según el modo conjuntista-identitario, es decir, tratar eternamente y en vano de demostrar como teoremas los axiomas de su universo, pues, por supuesto, desde el punto de vista conjuntista-identitario, ninguna *meta*consideración tiene sentido. Digamos al pasar que ésta es la absurda situación en que se colocan aun hoy los deterministas de todo tipo que se sienten en la obligación rigurosa de presentar *como necesarias, partiendo de la nada*, las "condiciones iniciales" del universo (número de dimensiones, valor numérico de las constantes universales, cantidad total de materia/energía, etc.; véase "Science moderne...", artículo citado, págs. 163-164)

Al mismo tiempo, como ya lo recordé, existe una necesidad funcional e instrumental de la sociedad (de toda sociedad) que hace que el ser historicosocial sólo pueda existir estableciendo, instituyendo, una dimensión conjuntista-identitaria (véase *L'Institution imaginaire de la société*, capítulos IV a VI, *passim*;

y en este volumen "Lo imaginario: la creación en el dominio historicosocial"). Asimismo todo pensamiento tiene la necesidad de apoyarse constantemente en lo conjuntista-identitario. Estos dos hechos conspiran en última instancia y en nuestra tradición histórica —esencialmente desde Platón— para producir diversas "filosofías políticas" y una instancia imaginaria política difusa (que las "ideologías" expresan y racionalizan), filosofías colocadas bajo el signo de la "racionalidad" (o de su pura y simple negación que es empero un fenómeno marginal). Favorecida también por el retroceso de la religión y por mil otros factores, esta seudorracionalidad funciona en definitiva como la única significación imaginaria explícita que hoy puede cimentar la institución, legitimarla, mantener unida la sociedad. Tal vez no sea Dios quien quiso el orden social existente, pero esa es la razón de las cosas y uno nada puede hacer contra ella.

En esta media, romper el sello de la lógica y la ontología conjuntista-identitaria en sus diversos disfraces constituye actualmente una tarea política que se inscribe en el trabajo tendiente a realizar una sociedad autónoma. Lo que es, tal como es, nos permite obrar y crear; lo que es no nos dicta nada. Nosotros hacemos nuestras leyes y por eso también nosotros somos *responsables* de ellas.]

Nosotros somos los herederos de esa ruptura que continuó viviendo y obrando en el movimiento democrático y revolucionario que animó al mundo europeo desde hace siglos. Y los avatares históricos conocidos de ese movimiento nos permiten hoy —incluso y sobre todo con sus fracasos— dar una nueva formulación de sus objetivos: instaurar una sociedad autónoma.

Séame permitida aquí una disgresión sobre mi historia personal. En mi trabajo, la idea de autonomía apareció muy temprano, en realidad desde el comienzo de mi actividad, y no como idea filosófica o epistemológica, sino como idea esencialmente política. Mi preocupación constante es su origen, la cuestión revolucionaria y la cuestión de la autotransformación de la sociedad.

En Grecia y en diciembre de 1944, mis ideas políticas son en el fondo las mismas que hoy. El partido comunista, el partido staliniano, intenta adueñarse del poder. Las masas están con ese partido y si las masas están con él, esto significa que no se trata de un *Putsch*, sino que es una revolución. Sin embargo, no es una revolución. Esas masas son ciegamente arrastradas por el partido staliniano, allí no hay creación de organismos *autónomos* de las masas, de organismos que no reciban sus directivas desde el exterior, que no estén sometidos al dominio y al control de una instancia aparte, separada, partido o estado. Pregunta: ¿cuándo un período revolucionario comienza? Respuesta: cuando la población forma sus *propios* órganos autónomos, cuando entra en actividad para procurarse ella misma sus normas y sus formas de organización.

¿Y de dónde proviene el partido staliniano? En cierto sentido, "de Rusia". Pero en Rusia había habido precisamente una verdadera revolución en 1917 y habían existido dichos órganos autónomos (soviets, comités de fábrica). Pregunta: ¿cuándo termina una revolución, cuándo "degenera" y deja de ser una revolución? Respuesta: cuando los órganos autónomos de la población dejan de existir y de obrar, ya porque hayan sido lisa y llanamente eliminados, ya porque haya sido domesticados, avasallados, utilizados por un nuevo poder *separado* co-

mo instrumentos o como elementos decorativos. En Rusia, los soviets y los comités de fábrica creados por la población en 1917 fueron gradualmente domeñados por el partido bolchevique y por último privados de todo poder durante el período 1917-1921. El aplastamiento de la comuna de Kronstadt en marzo de 1921 ponía el punto final a este proceso ya irreversible en el sentido de que, después de esa fecha, habría sido necesaria nada menos que una revolución plena para desalojar del poder al partido bolchevique. Esto definía al mismo tiempo la cuestión de la naturaleza del régimen ruso, por lo menos negativamente: una cosa era segura, ese régimen no era socialista ni preparaba el advenimiento del "socialismo".[18]

De manera que si una nueva sociedad debe surgir de la revolución, sólo podrá constituirse apoyándose en el poder de los organismos autónomos de la población, poder extendido a todas las esferas de la actividad colectiva y de la existencia colectiva, no sólo a la "política" en el sentido estrecho del término, sino también a la producción y a la economía, a la vida cotidiana, etc. Trátase pues de autogobierno y autogestión (en aquella época yo las llamaba gestión obrera y gestión colectiva) que se basan en la autoorganización de las colectividades en cuestión.[19]

Pero, ¿autogestión y autogobierno de qué? ¿Se trataría de que los presos autoadministraran las cárceles o los obreros las cadenas de armado? [¿Tendría la autoorganización como objeto la decoración de las fábricas?] La autoorganización y la autogestión sólo tienen sentido si atacan las condiciones instituidas de la heteronomia. Marx veía en la técnica algo positivo y otros sólo veían en ella un medio neutro que puede ser puesto al servicio de cualquier fin. Sabemos que esto no es así, que la técnica contemporánea es parte integrante de la institución heterónoma de la sociedad, así como lo es el sistema educativo, etc. De suerte que si la autogestión y el autogobierno no han de convertirse en mistificaciones o en simples máscaras de otra cosa, todas la condiciones de la vida social deben ponerse en tela de juicio. No se trata de hacer tabla rasa y menos de hacer tabla rasa de la mañana a la noche; se trata de comprender la solidaridad de todos los elementos de la vida social y de sacar la conclusión pertinente: en principio, no hay nada que pueda excluirse de la actividad instituyente de una sociedad autónoma.

Así llegamos a la idea de que lo que define una sociedad autónoma es su actividad de autoinstitución explícita y lúcida, el hecho de que ella misma se da su ley sabiendo que lo hace. Esto nada tiene que ver con la ficción de una "transparencia" de la sociedad.[d] En menor medida aun que un individuo, la sociedad nunca puede ser transparente a sí misma. Pero puede ser libre y reflexiva... y esa libertad y esa reflexión pueden ser ellas mismas objetos y objetivos de su actividad instituyente.

[18] Véase *L'Introduction générale à la Société bureaucratique, op. cit.*

[19] Véase el texto "Socialisme ou barbarie" en *La Société bureaucratique, op. cit.*

[d] Denuncié el absurdo de esta ficción de la "transparencia" desde 1965 en "Marxisme et théorie révolutionnaire", *Socialisme ou Barbarie*, nº 39, marzo-abril de 1965, págs. 35-40, reproducido ahora en *L'Institution imaginaire de la société, op. cit.*, págs. 151-157.

Partiendo de esta idea, se me hacía inevitable volver a considerar la concepción de conjunto de la sociedad y de la historia. En efecto, esta actividad instituyente que quisiéramos liberar en nuestra sociedad siempre fue autoinstitución; las leyes no fueron dadas por los dioses, por Dios o impuestas por "las fuerzas productivas" (esas fuerzas productivas no son ellas mismas más que uno de los aspectos de la institución de la sociedad), sino que las leyes fueron creadas por los asirios, los judíos, los griegos, etc. En este aspecto, la sociedad fue siempre "autónoma" en el sentido de Varela. Pero esa autoinstitución siempre estuvo oculta, encubierta por la representación (ella misma fuertemente instituida) de una fuente extrasocial de la institución (los dioses, los antepasados o la "razón", la "naturaleza", etc.). Y esa representación apuntaba y continúa apuntando a anular la posibilidad de cuestionar la institución existente, precisamente aherrojada el *cerco*. En este sentido, dichas sociedades son heterónomas pues se someten a su propia creación, a su ley, que ellas establecen como ley intangible pues tiene un origen cualitativamente que no es el de los hombres vivos. También en este sentido, la aparición de sociedades que ponen en tela de juicio su propia "organización" (en el sentido más amplio y más profundo del término) representa una creación ontológica: la aparición de una "forma" (*eidos*) que se altera explícitamente ella misma *como forma*. Esto significa que, en el caso de tales sociedades, el "cerco" representativo y cognitivo queda en parte y de alguna manera *roto*.

En otras palabras, el hombre es el único animal capaz de romper el cerco dentro del cual se encuentra cualquier otro ser viviente.

De manera que la autonomía está para nosotros en el nivel social: la autoinstitución explícita que se conoce como tal, que se sabe tal. Y esta idea anima el proyecto político de la instauración de una sociedad autónoma.

Partiendo de este punto verdad es que comienza a surgir una inmensa multitud de cuestiones tanto políticas como filosóficas. Muy brevemente sólo mencionaré algunas que tienen relación con los temas que hemos tratado aquí.

La autonomía como objetivo, sí, ¿pero es esto suficiente? La autonomía es un objetivo que queremos por él mismo, pero también por otra cosa. Sin esta condición volvemos a caer en el formalismo kantiano y sus encrucijadas. Queremos la autonomía de la sociedad —como individuos— por la autonomía misma y también para poder *hacer* cosas. ¿Hacer qué? Esta tal vez sea la interrogación más profunda que suscita la situación contemporánea: ese *qué* se refiere a los *contenidos*, a los valores sustantivos que son los que están en crisis en la sociedad en que vivimos. No se ve —o se ve muy poco— que surjan nuevos contenidos de vida, nuevas orientaciones simultáneamente con las tendencias —que efectivamente se manifiestan en muchos sectores de la sociedad— hacia una autonomía, hacia una liberación respecto de las reglas simplemente heredadas. Sin embargo, es lícito pensar que sin el surgimiento de nuevos contenidos esas tendencias no podrán ni amplificarse ni profundizarse ni universalizarse.[c]

[c] Discutí largamente esta cuestión en "Transformation sociale et création culturelle", publicado en *Sociologie et Sociétés*, Montreal, XI, 1, 1979, reproducido en *Le Contenu du socialisme*, *op. cit.*, págs. 413-439.

Vayamos un poco más lejos. ¿Cuáles son las "funciones" de la institución? La institución social es, en primer lugar, fin de sí misma, lo cual quiere decir que una de sus funciones esenciales es la autoconservación. La institución contiene dispositivos incorporados a ella que tienden a repreducirla a través del tiempo y de las generaciones, y en general hasta imponen esa reproducción con una eficacia tal que, pensándolo bien, parece milagrosa. Pero la institución sólo puede hacerlo si cumple otra de sus "funciones", a saber, la socialización de la psique, la fabricación de individuos sociales apropiados y adecuados. En el proceso de la socialización de la psique la institución de la sociedad puede hacerlo casi todo; pero hay también un mínimo de cosas que no puede dejar de hacer, cosas que le son impuestas por la naturaleza de la psique. Es claro que la institución debe suministrar a la psique "objetos" de derivación de las pulsiones o de los deseos, que debe suministrarle también polos de identificación; pero sobre todo debe darle *sentido*. Esto implica, en particular, que la institución de la sociedad siempre tendió a encubrir —y más o menos lo logró— lo que llamé antes el caos, lo sin fondo, el abismo, abismo del mundo, abismo de la propia psique, de la sociedad misma. Ese *dar sentido* (que fue al mismo tiempo encubrimiento del abismo) fue el papel que desempeñaron las significaciones imaginarias sociales más centrales, las significaciones sociales nucleares: las significaciones religiosas. La religión es a la vez presentación y ocultación del abismo. La religión anuncia y presenta el abismo y al mismo tiempo lo oculta profundamente. Por ejemplo, el caso de la muerte en el cristianismo: presencia obsesiva, lamentación interminable... y al mismo tiempo negación absoluta de la muerte puesto que ésta no existe en verdad, puesto que ésta es el acceso a otra vida. Lo sagrado es el simulacro instituido del abismo: la religión confiere una figuración o figura al abismo y esa figura es presentada a la vez como sentido último y fuente de todo sentido. Para tomar el ejemplo más claro, el Dios de la teología racional cristiana es a la vez sentido último y fuente de todo sentido. De modo que es también fuente y garantía del ser de la sociedad y de su institución. De esto resulta —y siempre resultó así, en diferentes formas— la ocultación de la *metacontingencia* del sentido, esto es, de que el sentido es creación de la sociedad, del hecho de que el sentido es radicalmente contingente para quien está fuera de la sociedad y, por lo tanto, no es ni necesario ni contingente. Esto equivale a decir que tal ocultación es ocultación de la autoinstitución de la sociedad y ocultación de esta doble evidencia: que la sociedad no puede existir sin las instituciones y las significaciones que ella crea y que tales instituciones y significaciones no pueden tener ningún fundamento "absoluto".[f]

Pero, si la sociedad autónoma es la que se autoinstituye explícita y conscientemente, que sabe que ella establece sus propias instituciones y significaciones, esto quiere decir también que dicha sociedad sabe que ellas tienen como única fuente su propia actividad instituyente y dadora de significación y que no existe ninguna "garantía" extrasocial. Y aquí volvemos a encontrar el problema radical de la democracia. La democracia, cuando es verdadera, es el régimen que

[f] Véase supra, "La institution de la sociedad y de la religión".

renuncia explícitamente a toda "garantía" última y que no conoce otra limitación de su autolimitación. La democracia puede ciertamente transgredir esta autolimitación, como ha ocurrido tan frecuentemente en la historia, y por obra de semejante trasgresión puede echarse a perder o convertirse en su contrario. Esto significa afirmar que la democracia es el único régimen político trágico, que es el único régimen que corre *riesgos*, que afronta abiertamente la posibilidad de autodestrucción. La tiranía o el totalitarismo no corren ningún riesgo, pues ya han realizado todo lo que puede existir como riesgo en la vida histórica. La democracia está siempre dentro del problema de su autolimitación que no puede resolverse de antemano; en efecto, es imposible elaborar una constitución que impida, por ejemplo, que un día el 67% de los individuos tome "democráticamente" la decisión de privar de sus derechos al otro 33%. Se podrán incluir en la constitución derechos imprescriptibles de los individuos, pero no se puede incluir en ella una cláusula que impida absolutamente la revisión de la constitución, y si se la inscribiera tarde o temprano esa cláusula se manifestaría impotente. La única limitación esencial que puede conocer la democracia es la autolimitación. Y ésta, a su vez, sólo puede ser la tarea de individuos educados en la democracia, por la democracia y para la democracia.[8]

Pero esta educación implica necesariamente aceptar el hecho de que las instituciones no son ni "necesarias" ni "contingentes", es decir, aceptar el hecho de que no existe un sentido dado como regalo ni existe garantía del sentido y que sólo existe el sentido creado en la historia y por la historia, lo cual equivale a decir también que la democracia hace a un lado lo sagrado o que —lo cual en el fondo es lo mismo— los seres humanos aceptan finalmente lo que hasta ahora nunca quisieron verdaderamente aceptar (y que en el fondo de nosotros mismos nunca aceptamos verdaderamente): que son mortales y que en el "más allá" no hay nada. Una sociedad autónoma se hace posible únicamente partiendo de esta convicción profunda e imposible de la mortalidad de cada uno de nosotros y de todo cuanto hacemos; sólo así se puede vivir como seres autónomos.

Mayo-junio de 1981

[8] Véase supra, "La polis griega y la creación de la democracia".

Alcance ontológico de la historia de la ciencia *

Nuestro tema es filosófico, no "epistemológico" como lo llamaría el pudor o la pusilanimidad contemporáneas. No hay "epistemología" que se sostenga si no hay a la vez indagación sobre el objeto y el sujeto del saber. Ahora bien, esa indagación es, desde los orígenes, una parte central del trabajo filosófico.

Nuestro punto de partida está dado por algunas afirmaciones:

—Existe cierto conocimiento de lo que es (en el caso que discutimos aquí, el ser llamado natural). Se puede cuestionar esto, pero entonces hay que renunciar a la discusión y se pierde el tiempo permaneciendo en esta sala o leyendo este texto. Discutir sólo tiene sentido si reconozco en los demás un ser a la vez natural y sobrenatural: sé que otros están presentes como seres naturales y sé o presumo que son capaces de discutir, de lo cual no son capaces los seres simplemente naturales. También sé o presumo que a su vez ellos saben todo lo que se refiere a mí. Postulamos pues nuestra capacidad común de conocer y de conocernos por lo menos hasta un cierto punto mínimo. Un escéptico es perfectamente respetable mientras no abra la boca con una intención, lo cual equivale a decir que la única refutación posible del escepticismo es la comunidad humana... o la vida misma del escéptico, pero, se se lo piensa bien, es lo mismo.

—Ese conocimiento (en lo que para el conocimiento es seguro así como en lo que es inseguro para él) se altera con el correr del tiempo; se trata, no de un estado, de una suma o sistema acabado de verdades, sino de un proceso.

—Ese proceso es esencialmente historicosocial. En verdad, esta afirmación sería superflua (pues hasta tal punto es evidente), si constantemente no renaciera (sin haber aprendido nada ni haber olvidado nada) la *egología* de la tradición filosófica dominante. Recordemos que no hay proceso de conocimiento sin lenguaje, por ejemplo (y esto es cierto aun en el caso de la matemática), y que el lenguaje es mucho más que lenguaje pues cada vez el lenguaje es "parte total" del mundo historicosocial de que se trata. *No* hay pensamiento sin lenguaje, no hay

* Una parte de este texto suministró el material de una exposición, "Lo imaginario social y el cambio científico", ofrecida el 23 de mayo de 1985 dentro del marco de las conferencias debate organizadas desde 1983 por la Action locale Bellevue du CNRS con el título general de "Interrogaciones sobre el sentido y el lugar del conocimiento en la sociedad". Alguna de las ideas contenidas en este texto fueron también expuestas en mis intervenciones durante los tres seminarios de Thomas S. Kuhn en la École des Hautes Études los días 1, 11, y 14 de junio de 1985.

lenguaje que sea puro *código* (puro sistema formal), no hay conocimiento que pueda reducirse al manejo de algoritmos y no hay lenguaje cuya organización y tenor no sean consubstanciales con las significaciones imaginarias de la sociedad considerada. Con su percepción y organización del mundo, con su manera propia de dar sentido a lo dado y, en el grado más borroso y más decisivo, hacer que lo "dado" *sea* para esa sociedad mediante operaciones de lenguaje pues, por cierto, no hay cosechas de "información", binaria o de otra índole, diseminadas en la naturaleza que aguarden a que los primeros hombres las recojan y las entrojen.[1]

El término *social* no nos remite a la obra de seguridad social ni a la "cuestión social", a la existencia de ricos y de pobres, ni a la cuestión de saber si la ciencia es o no es un instrumento de la clase dominante o si los científicos forman un estrato social, un cuerpo, una cofradía dentro de la sociedad global, con reglas, intereses, costumbres, jergas particulares, ni nos remite a la "sociología" de la ciencia o de los científicos. Lo que significa lo social, entre otras cosas, es que el individuo humano, ya sea científico, ya sea filósofo y lo que en filosofía se llama su entendimiento sólo existe como el producto de un perpetuo proceso de socialización, que el individuo es ante todo y sobre todo un fragmento ambulante de la institución de la sociedad en general y de *su* sociedad particular. (Claro está que no es sólo eso; luego volveremos a este punto.)

Pero está también la dimensión propiamente histórica del conocimiento... y de la ciencia. Tampoco aquí la palabra histórico nos remite a batallas, a invasiones, a cambios de gobierno o a la lenta evolución de las fuerzas productivas, de las costumbres y de la vida cotidiana. Histórica es esencialmente *toda* sociedad (y, por lo tanto, también todo individuo), aun cuando se trate de una sociedad "prehistórica" o "sin historia", es histórica en el sentido que ella misma se altera, en el sentido de que no sólo es autocreación de una vez por todas sino que es autocreación continuada, manifestada a la vez como autoalteración imperceptible pero incesante y como posibilidad y efectividad de rupturas capaces de establecer nuevas formas de sociedad y, en este último caso (el caso de la ruptura), histórico es evidentemente ese modo de alteración el cual, que sepamos, no tiene análogo en otra parte de la naturaleza o de la vida , que altera lo que conserva en el momento mismo en que lo altera. Histórico es el modo de relación de la ruptura con la tradición, el modo de relación de lo socialmente instituido con aquello que va a destruirlo. Comprender lo histórico exige contemplar (sin detenerse en una "explicación") el abismo que se abre cuando nos preguntamos cuál es la relación de la Francia del antiguo régimen con la Francia posterior a la Revolución Francesa, la relación entre la Rusia contemporánea con la Rusia de los zares, la de la física cuántica con la física del siglo XVIII. Nuestro conocimiento en general y nuestra ciencia en particular son también históricos en este sentido, lo cual significa precisamente todo lo contrario de "acumulación" de conocimientos.

[1] Sobre estos diferentes aspecto véase *L'Institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, capítulos V y VII, y "Science moderne et interrogation philosophique", en *Les Carrefours du labyrinthe*, *op. cit.*, págs. 203-211

La posición de la que intentaré esbozar aquí lo esencial es la de que la simple existencia del proceso de conocer dice algo sobre *lo que es* y también sobre *quien* conoce, esto es, también sobre otro aspecto del ser. Resulta paradójico oír decir a menudo: no conocemos nada del ser, todo lo que conocemos sólo incumbe al sujeto cognoscente, como si se pudiera excluír a este sujeto cognoscente del ser.[2] Y esto ha de comprenderse de la manera menos superficial posible. *Que haya* ciencia (independientemente del contenido concreto, particular, de las aserciones científicas), significa que se dice algo *del mundo*. Y que esa ciencia tenga una *historia*, en el sentido fuerte del término, significa que existen propiedades particularmente fuertes de ese mundo. Y estas dos afirmaciones se transponen en el sujeto de la ciencia: a través de la historia de la ciencia se manifiesta un sujeto capaz de conocer de cierto modo ese mundo y de alterar ese conocimiento del mundo al alterarse el sujeto mismo. Los dos aspectos —el objetivo y el subjetivo— son absolutamente indisociables.

En un dominio tan cargado es importante hacerlo todo (sin demasiadas ilusiones) para que los malentendidos resulten difíciles en la medida de lo posible. Aquí estamos hablando más allá del "kantismo". Que todo conocimiento es conocimiento de un sujeto (por obra de un sujeto), que por lo tanto el conocimiento es un hecho del sujeto y que en su organización está decisivamente afectado por la organización del sujeto como sujeto cognoscente, que si el conocimiento debe ser válido para todo sujeto se necesitan otros requisitos (aunque a partir de este punto la situación se hace incomparablemente más compleja), todo esto se da por sentado y está presupuesto. El físico actual (y aun el físico del tiempo de Niels Bohr) es sumamente bienvenido en la casa de la filosofía cuando repite, por ejemplo, que sólo hay fenómenos "por referencia a observaciones obtenidas en circunstancias especificadas, incluso la descripción de todo el dispositivo experimental" y que "los sistema cuánticos que llamamos 'partículas'... no tienen propiedades (y en la física relativista, ni siquiera tienen existencia) *en sí*. Unicamente para nosotros las tienen, y esto depende de la elección que hagamos del tipo de instrumentos por medio de los cuales son observados los sistemas". El filósofo rogaría tan sólo a este físico que repitiera en voz aun más alta estas evidencias a sus colegas biológos o matemáticos.[3] Pero es importante no perder

[2] Kantianos y neokantianos responderían sin duda: el sujeto cognoscente no *es*, *vale* (*es ist nicht, es gilt*). La respuesta es nula. El valer es un modo de ser, tal como se entiende aquí el término y como casi siempre se ha entendido. Y si un sujeto se limita a valer sin ser (en el sentido habitual esta vez), síguese de ello una serie de consecuencias desagradables. En primer lugar, no podríamos hablarnos. Luego, la *Crítica de la razón pura* se hace a la vez superflua e imposible, pues lo que nos importa es *nuestro* saber, no el saber de un *constructum* ficticio. Y, que yo sepa, la pluma de Kant no fue sostenida por una mano trascendental.

[3] Bernard d'Espagnat, que comenta la primera de las frases citadas en el texto (debida a Niels Bohr) mediante la segunda (*Une incertaine réalité*, París, Gauthier-Villars, 1985, pág. 7), ya lo había observado de manera notable en una transmisión de France Culture a comienzos de la década de 1970 cuando dijo que Jacques Monod se había quedado visiblemente en la física del siglo XIX. Al leer *L'homme neuronal*, de Jean-Pierre Changeux (París, Fayard, 1983), tiene uno el placer de comprobar que la antorcha de esta venerable tradición continúa en algo en el Collège de France.

de vista —entre los filósofos el peligro estaría relativamente por este lado— el hecho de que, por ejemplo, ningún dispositivo experimental podría hacer que una vaca pariera un cordero y en el nivel cuántico hacer aparecer ("crear') partículas sin relación con los niveles de energía disponibles y utilizados. Como dice B. d'Espagnat (después de W. Dilthey), la realidad resiste.

La solidaridad de estas dos dimensiones, la subjetiva y la objetiva, y su entrelazamiento permanente son insoslayables. Cada nuevo paso dado en una de las direcciones remite de nuevo al otro, y viceversa. Todo conocimiento es una coproducción, y no podemos realmente separar lo que "proviene" del sujeto y lo que "proviene" del objeto. Es lo que me gustaría llamar el *principio de la indecidibilidad del origen*. Para el observador límite, la cuestión de saber lo que viene de él y lo que viene de lo observado es indecidible.[4] Nosotros nos entregamos a este juego pero no podemos jugarlo solos, ni completamente solos como "individuos", ni completamente solos como "colectividad de sujetos".

Que una filosofía haya podido afirmar que podía suministrar las "condiciones de posibilidad de la experiencia" considerando *únicamente* al sujeto y pretender, por lo tanto, que lo que afirma es válido en *cualquier mundo* es uno de los absurdos más sorprendentes registrados en la historia del pensamiento. Y este absurdo está en el fundamento de la *Crítica de la razón pura*, lo cual no impide (paradoja familiar en la historia de la filosofía) que la *Crítica* continúe siendo una fuente inagotable de reflexión.

Se puede pensar en efecto, *prima facie*, que se abren dos caminos a esta indagación: partir de un análisis del sujeto y avanzar hacia la dilucidación de la experiencia de que ese sujeto es capaz; o bien, partir del hecho de la experiencia (des *Faktum der Erfahrung*) y preguntarse cómo debe ser el sujeto para que pueda llegarse a esta experiencia. Como se sabe (*Prolegómenos*, § 4 *in fine*), Kant toma tan pronto por un camino (en la *Crítica*), tan pronto por el otro (en los *Prolegómenos*). En realidad las dos marchas de la indagación son cojas, las dos descuidad, *ignoran*, el *objeto*; los dos caminos ignoran la *historia* (las alteraciones) de la experiencia; por fin, los dos ignoran (lo cual se relaciona en parte, pero solamente en parte con el segundo punto) la enorme carga de indeterminación que afecta el término (y la idea) de experiencia (o de conocimiento). Decir, por ejemplo, hay *Erfahrung*, luego el sujeto relaciona los fenómenos según la categoría de causalidad, o bien, decir el sujeto sólo puede pensar los fenómenos relacionándolos causalmente, luego la *Erfahrung* es entre otras cosas conexión causal de los fenómenos, es no sólo circular o tautológico; todo el círculo es tautológico respecto de una idea preconcebida del conocimiento que es la idea de Kant. En efecto, Kant entiende por conocimiento (o experiencia) un conocimiento determinista de cierto estilo y de ciertos *fenómenos* físicos y psíquicos. De manera que esta tautología es admisible —para decirlo en términos mas nobles, es una *Explikation*— en cuanto simple formulación explícita de cierta significación imaginaria social expresada históricamente por el término "experiencia" o el tér-

[4] Véase en este libro, "Lo imaginario: la creación en el dominio historicosocial" y "La lógica de los magmas y la cuestión de la autonomía".

mino "conocimiento". A fines del siglo XVIII, un filósofo europeo podía pensar razonablemente estas cosas. Y esto —hecho notable para nosotros pero ciertamente no para Kant— sobrepasa su época. En efecto, también para nosotros hay un conocimiento tal, una conexión de ciertos fenómenos o de ciertos aspectos de los fenómenos de conformidad con una relación necesaria de antes-después. Pero ¿hay *sólo* eso? ¿No hacemos más que eso? ¿No debemos hacer más que eso? Si la respuesta fuera afirmativa, deberíamos relegar a la condición de no conocimiento lo esencial de la física contemporánea. Deberíamos además vedarnos la reflexión sobre el inmenso trabajo, no "experimental" y "empírico" sino categorial, que implica esa física. Deberíamos, por fin, dejar de lado el pensamiento *de lo vivo en cuanto vivo* y evidentemente el pensamiento de lo psíquico y de lo historicosocial *como tales*.[5]

Kant dice a la vez demasiado y no lo suficiente. Demasiado porque establece *su* ciencia (su matemática y su física) como *la* ciencia (matemática y física), lo que ciertamente no es. No lo suficiente porque no reflexiona (o no lo hace verdaderamente) sobre las condiciones y el contenido de una experiencia que no procede de la ciencia matemática y física. Como veremos luego, la explosión y las alteraciones producidas en una naturaleza del saber matemático (se trata de infinitamente más que de las "geometrías no euclidianas") desbaratan por sí solas la construcción de la *Crítica*, a menos que tomemos ésta (lo que a los ojos de un kantiano dogmático es tal vez la suprema injuria), no por lo que ella pretende ser —*fundamentum inconcussum* de la ciencia rigurosa—, sino como una idealización y "trascendentalización" (ciertamente insuficiente) de la *Lebenswelt* husserliana. Como Bohr, Heisenberg y otros o, en otra perspectiva, Hilbert lo sabían en efecto muy bien, *me hace falta* una especie de geometría euclidiana para verificar y "demostrar" el carácter no euclidiano del espacio-tiempo; me hace falta una especie de "regla de causalidad" (que relacione "lo que pasa" con las lecturas del instrumento de medición) para verificar la no causalidad cuántica; me hace falta una intuición, una *Anschauung* espacial trivial, con un antes y un después, para escribir una demostración formalizada relativa a un objeto matemático radicalmente no intuible (por ejemplo, demostrar que $2 \times N = N \times N$). Pero todo esto es un *ingrediente* de la ciencia, no *la* ciencia misma, y, en *esta* perspectiva como decía Husserl, la Tierra, como arco primordial, no se mueve. En otras palabras, la *Crítica* ofrece una "epistemología", excesiva e incompleta, de la vida cotidiana.

Y, por supuesto, semejante epistemología permanece —y debe permanecer, atendiendo a su opción del comienzo— muda sobre lo que en el objeto hace posible la aplicación no vacía, *inhaltsvoll*, de las categorías: Kant se limita a llamarlo (en la *Crítica del juicio*) "feliz azar", *glücklicher Zufall*. Este feliz azar es pues el fundamento necesario para que nuestras formas necesarias de saber no sean puro delirio paranoico (todos los delirios paranoicos son enteramente coherentes, estancos e irrefutables). Los kantianos responden con frecuencia que esta ex-

[5] En *Temps et création*, discutiré la aparente excepción de la *Crítica del juicio*. Mientras tanto véase en este volumen "La *polis* griega y la creación de la democracia".

presión (o lo que es peor, el problema al cual ella responde) no procede del dominio "constitutivo", que sería el de la *Crítica de la razón pura*, sino que se refiere a la reflexión sobre la constitución. Como en otro lugar me ocuparé largamente del fondo de este problema, me limito aquí a mencionar las razones dirimentes que hacen completamente inaceptable esa respuesta. En primer lugar, la distinción misma entre lo constitutivo y lo reflexivo no puede sostenerse en el nivel último. Evidentemente no hay reflexión sin constitución; pero la constitución nunca es acabada, *en cuanto* constitución, mientras el momento de la reflexión no haya intervenido. Un elemental examen de la historia del idealismo alemán después de Kant (independientemente del "contenido" de las posiciones tomadas) habría debido llamar la atención sobre este hecho. Pero sobre todo, ciertas condiciones relativas al *objeto mismo* se requieren en todo *constitución* del saber referente a ese objeto. No puede haber indiferencia completa entre la forma y la materia, y viceversa; de otra manera "el arte del carpintero podría emplearse en la construcción de flautas", como ya lo sabía muy bien Aristóteles.[6] Por fin y como se sabe, en la segunda parte de la *Crítica del juicio* hay ya un "hegelianismo" (vacilante y enmascarado por cierto, pero esto poco importa) en lo tocante a la organización de la naturaleza y a la significación de la existencia del ser vivo, así como hay "hegelianismo" en el *Primer suplemento de la garantía de la paz perpetua* en lo tocante a la historia humana. Atendiendo al *contenido*, que es similar, las protestas referentes a la forma se manifiestan como lo que ellas mismas son, es decir, lo que en psicoanálisis se llama una denegación. "Esa mujer que vi en sueños no era mi madre". ¿Por qué, pues, lo afirma usted de manera tan imprevista y tan vehemente? Sin duda, porque esa mujer *era* su madre de usted.

Aquí comenzaremos nuestra discusión en el plano de los hechos, en el plano concreto y, en cierto sentido, genético. La terminaremos en un nivel mas abstracto.

Sea un ser vivo cualquiera. Su simple existencia muestra (demuestra) *ex post*, la existencia de cierta relación entre la organización de ese ser vivo y la organización del mundo. Desde luego, esta comprobación como tal implica la presencia de un metaobservador (nosotros o el sujeto científico). El aspecto que más nos importa destacar aquí es el hecho de que tal relación no es simplemente "de materia". No consideramos solamente el hecho de que, como el ser vivo está compuesto sobre todo de carbono, hay pues carbono en el mundo, y ni siquiera el hecho (ciertamente también importante) de que el carbono no habría podido cumplir la función que cumplió en la constitución del ser vivo si no poseyera ciertas propiedades. El aspecto que nos importa destacar aquí es sobre todo "de forma". Por ejemplo, la relativa *permanencia* (duración) del ser vivo presupone e implica la relativa *estabilidad* de ciertas relaciones *en el mundo*.[7]

[6] *De anima*, I, 3, 407b 24. Esta observación maravillosamente límpida y profunda pareció la más de las veces misteriosa a los traductores e intérpretes.

[7] Por supuesto, todo el problema del fundamento de la inducción debe también reconsiderarse partiendo de esto. Indirectamente me ocupo luego de él; lo trataré *in extenso* en otro lugar. Ob-

Y también, la *organización* del ser vivo presupone e implica la organización de ciertas partes (por lo menos) del mundo. (Los seres vivos no fueron importados a "nuestro" mundo desde un "paramundo" exterior) Ahora bien, esa posibilidad de organización del mundo es aquella que atestigua el propio ser vivo en sí mismo, en su interior, pero también —como la separación misma es por lo demás en alto grado enigmática desde el punto de vista que nos importa aquí— la organización que manifiesta el mundo en el "exterior" del ser vivo. En efecto, éste no puede funcionar (es decir sencillamente vivir, ser lo que es) sin "clasificar", sin "establecer categorías" y, por lo tanto, tampoco sin "distinguir", "separar" y hasta "enumerar" y asimismo sin poner en relación los elementos que distingue, en definitiva, sin formar e informar una parte del mundo. Y esto sería imposible si no hubiera partes del mundo form*ables* e inform*ables*, en otras palabras, separables, enumerables, clasificables, categorizables y si sus "elementos" y sus "clases" no pudieran ser puestos en relación en ciertos sentidos.

Evidentemente con todo esto no presuponemos en el ser vivo una "subjetividad" del tipo que nos es familiar. Pero presuponemos este hecho evidente, el hecho de que cada ser vivo (cada especie viva por lo menos, un olivo, una estrella de mar, una cigarra) forma e inoforma, organiza el mundo a *su* manera.[8]

Sea ahora un mínimo de nuestro conocimiento ("científico") del mundo. Ese conocimiento nos permite comprobar que esta estabilidad, esta organizabilidad y formabilidad del mundo (*prima facie* relativa y parcial) no se limita a las "necesidades del ser vivo". Tal como la conocemos, la vida en el tierra sería imposible e inconcebible sin la gravitación, sin la caída de las manzanas, sin las mareas, sin el movimiento aparente del sol, etc... Pero *ocurre que* (*sumbainei*) una

---

servemos simplemente lo siguiente: por lo menos desde Aristóteles se sabe que el hecho de que "algunas x son p" no implica que "todas las x son p" y que la negación de esta implicación es en realidad una tautología. Es afligente pensar que una parte inmensa de la filosofía europea, clásica y contemporánea, quiso construir sistemas fundados en esta tautología vacía, la cual, como ocurre frecuentemente con las tautologías en estos textos, sirve para enmascarar una no tautología cardinal. Esta sencillamente es la de que existe lo casi universal inmanente. Hay árboles. Hay estrellas. *Anthropos anthropos genna.* Y así sucesivamente.

[8] En lo que me incumbe esta línea de pensamiento está jalonada por los capítulos V y VI de *L'Institution imaginaire de la société*, escritos entre 1968 y 1974 (y publicados en 1975), por "Science moderne et interrogation philosophique", (1971-1973, reproducido ahora en *Les Carrefours du labyrinthe*, especialmente págs. 178-185) y por algunos otros textos contenidos en este volumen. Lo que en "Science moderne...." yo designaba como "un sistema esencialmente subjetivo" que mostraba que el ser vivo "sólo puede ser concebido desde el interior, que el ser vivo constituye su propio marco de existencia y de sentido, que es su propio a priori, en suma, que estar vivo es ser para sí, como ciertos filósofos lo habían afirmado desde hace mucho tiempo" (pág. 181) ha sido designado de manera precisa y feliz como el *cerco* del ser vivo por Francisco Varela (*Principles of Biological Autonomy*, North Holland, Nueva York y Oxford, 1979; una traducción francesa profundamente retocada se publicará próximamente en las Editions du Seuil), expresión que posteriormente hube de utilizar yo mismo. En esta misma línea de pensamiento hube de encontrarme también con Henri Atlan (véase especialmente *Entre le cristal et la fumée*, París, Ed. du Seuil, 1979) y de nuevo con Edgar Morin, cuyo libro *La vie de la vie* (vol. II de *La Methode*, París, Ed. du Seuil, 1980), contiene una reflexión sobre el ser vivo de una riqueza y de una pertinencia extraordinarias.

multitud aun mayor de fenómenos que son indiferentes para el ser vivo —como por ejemplo, la expansión de los enjambres estelares globulares, la rotación de las galaxias y las estructuras mismas de éstas— están regidos (en partes) por la gravitación. En otras palabras, la hipótesis de que los seres vivos, partiendo de sus "necesidades" y de una X totalmente caótica, construyen un "fragmento de mundo" en el que todo ocurre como si hubiera gravitación sobrepasa los límites aceptables de gratuidad erística. La hipótesis es por, lo demás, intrínsecamente contradictoria. Presume la universalidad y el cerco de las necesidades del ser vivo como partes constitutivas de ese mundo, del cual, por otro lado, pretende afirmar el carácter total de X. Es más aun, semejante *constructibilidad* del mundo como virtualidad trasciende infinitamente el "círculo epistémico" de lo vivo y, en realidad, todo límite que se le pudiera asignar. Esto equivale a afirmar que existe lo *universal inmanente* o lo conjuntista-identitario inmanente, independientemente de la existencia del ser vivo mismo.[9]

Ciertamente ello no significa que esta "estabilidad", esta "organizabilidad", esta "separabilidad" —la "formabilidad" en general— agotan el mundo. Por lo que sabemos, se trata de todo lo contrario pues sólo incumben a una parte o varias partes del mundo. Pero por lo menos una cosa es segura: existe un estrato del ente natural lo suficientemente organiz*able* para que el ser vivo exista en él; y lo esencial de la organización que impone el ser vivo a ese estrato es conjuntista-identitario, *ensídico* para abreviar.[10] Llamo a este estrato, en el que está incluido el ser vivo, el primer estrato natural. Como parte del primer estrato natural, el ser vivo se nutre de él no sólo utilizando su materia-energía y extrayendo de él la "entropía negativa" (Schrödinger) sino que se nutre de él, se puede decir, ontológicamente y lógicamente por cuanto dicho estrato le permite construir cada vez su mundo propio de ser vivo, por cuanto encuentra en él no "información" (la expresión no tendría sentido), sino algo form*able*.

Detengámonos un momento a considerar la significación de esta "construcción del mundo" por el ser vivo y para él. El término "construcción" no es apropiado pues implica que el "constructor" no hace sino reunir y armar elementos que existían ya en su propia "forma", implica que el constructor se entrega a una actividad simplemente de combinación y yuxtaposición según un plan. Y ciertamente no es esto lo que ocurre con el ser vivo. Y también es esta la razón por la cual el término "autoorganización", tan utilizado desde hace quince años, me parece malo. En la lengua corriente, ese término significaría que el ser vivo (ya existente de cierta manera misteriosa) procedería a su "propia organización", a reordenarse de manera diferente. No se debe ciertamente a un azar el hecho de que esta terminología esté tan frecuentemente vinculada, en el dominio biológico, con la persistente utilización de la teoría de la información, que aquí es una

[9] Sobre la noción de conjuntista-identitario, véase en este libro "La lógica de los magmas y la cuestión de la autonomía" y *L'Institution imaginaire de la société*, capítulo V, *passim*.

[10] En adelante utilizo este neologismo práctico y claro (*en*sembliste - *id*entitaire), así como sus derivados ensidizar, ensidizable, ensidización cuyo sentido es claro.

verdadera *lepsis toü zetümenoü*, un *begging the question*, una manera de dar de antemano la solución del problema con el problema. En la "naturaleza" no viva no hay "información" *para* el ser vivo, es éste quien *crea* hasta los *bits* de lo que, *para él*, es información. Asimismo, en el dominio social y político, el término autoorganización es utilizado por quienes, ignorando la radicalidad de la autocreación de lo historicosocial, persisten en pensar (que se den cuenta de ello o no) en términos de un "individuo" (que posee por su nacimiento, no se sabe cómo, lengua, entendimiento, miras reales y articuladas, etc., en suma, un ser de ficción frente al cual los centauros y las quimeras enrojecerían de vergüenza por su propio realismo), individuo que, multiplicado en un número suficiente de ejemplares haría nacer lo "social" como simple efecto de coexistencia y de yuxtaposición; o bien el término es utilizado por quienes quieren reducir la profundidad de la cuestión política (como cuestión de la autoinstitución explícita de la sociedad y, por lo tanto, de su autotransformación radical) a revoques o arreglos durante los cuales sería permitido "autoorganizarse" a los miembros de la sociedad, quienes sin duda alguna tendrían su palabra que decir sobre la composición de la lista de platos de las cantinas de las empresas.

El ser vivo, al apoyarse en un ser así organizable (es decir, ensidizable) de la naturaleza no viva, se autocrea como ser vivo al crear al mismo tiempo un mundo, su mundo, el mundo *para* él, ser vivo. Importa distinguir (distinción y separación abstractas, ciertamente) un aspecto "positivo" y un aspecto "negativo" o un "interior" y un "exterior" de esta creación. El ser vivo crea formas nuevas y, en primer lugar, se crea él mismo como *forma* o, mejor dicho, *sobreforma* que se despliega en una multiplicidad innumerable de formas específicas del ser vivo (nutrición, metabolismo, homeostasis, reproducción, sexuación, etc.) al tiempo que se multiplica diferenciándose entre las especies. Pero, desde otro punto de vista, al existir crea estratos enteros de "realidad" materialmente aprehensibles y discernibles. Así, por ejemplo, el color y los colores, el hecho de tener un color en general es una pura creación del ser vivo (de ciertas especies de seres vivos). En la naturaleza no viva, *no hay colores*, hecho cuya inmensa significación es, no por azar, constantemente ignorada o pasada por alto por la gran mayoría de los filósofos y de los científicos, obsesionados como están por el deseo de eliminar las"cualidades segundas" y de "reducirlas" a propiedades, relaciones, etc., de la naturaleza no viva. Evidentemente las "cualidades" segundas son más primeras que las otras; en ellas es donde vive el ser vivo (y nosotros), de manera que la idea de que se las hace desaparecer "explicándolas" es de una estupidez insondable. No se hace desaparecer el color "explicándolo" por correlaciones entre longitudes de onda y determinada estructura de los aparatos receptores y del sistema nervioso central; y en el fondo no se *explica* nada, sino que se comprueba una correlación regular. El hecho y el ser así de la sensación *subjetiva* del color son absolutamente *irreductibles* (como lo son los del olfato, del gusto, del placer o del dolor).

El ser vivo crea así estratos de ser irreductibles —este es el aspecto "positivo" o "interior"— y los crea dentro de un *cerco* —este es el aspecto "negativo" o "exterior", pues dichos estratos *sólo* existen para él y cada vez (en el caso de cada clase o especie o aun de un ejemplar singular viviente) son para él lo

que son (el *ti estin*) con su carga de ser—, cosa que la teoría de la información está condenada a ignorar pues "pertinencia, peso, valor, significación"[11] son diferentes *según* el ser vivo considerado. Por ejemplo, para nosotros los seres humanos, como simples seres vivos, la luz polarizada no existe (siendo así que ella tiene una inmensa carga de ser para las abejas o las tortugas de mar), así como para ningún ser vivo terrestre existen las ondas de radio.

A los efectos de la presente exposición, recuerdo seguidamente algunas de las *limitaciones* (para nosotros) del ser vivo y de esta creación:[12]

—esta creación tiene lugar, en el caso de cada especie, *de una vez por todas* (relativamente y "en cuanto a lo esencial");

—esta creación se realiza al mismo tiempo bajo una constricción o coacción fundamental ("en cuanto a lo esencial" es *exclusiva*): la coacción de la *funcionalidad* o *finalidad instrumental*.[13]

Dicho sea entre paréntesis, nos es imposible concebir este crear algo *para sí dentro del cerco* del ser vivo sin un equivalente mínimo en él de una *espontaneidad representativa*, en el sentido de creación/establecimiento de un mundo *calificado*, es decir, lleno de cualidades, algunas de las cuales tienen cualidades correlativas, "pero no equivalentes" externas y otras no las tienen. Para decirlo de otra manera y una vez más, aun en el caso de las cualidades cuyas cualidades correlativas "externas" existen, su *ser así* específico en un ser vivo procede de una espontaneidad (y *no* de una pasividad o receptividad) de éste. Desde luego, la representación (*Vorstellung*) en el sentido elemental no implica la reflexión (las más de las veces los sueños son representaciones sin reflexión). Ahora bien, en la medida en que necesariamente hay pluralidad de representaciones y en la medida en que cada una de ellas es intrínsecamente múltiple, esta espontaneidad representativa implica una facultad, una potencia (*dünamis*) creadora de las condiciones más englobantes de la sensibilidad, es decir como un receptáculo, o sea un "espacio" y un "tiempo" como puros receptáculos *ensídicos*. Esto no es otra cosa que la posibilidad de las "formas puras de la intuición" de la *Crítica de la razón pura*. En otras palabras, la *Estética trascendental* es buena para los perros y, por supuesto, también para nosotros en la medida (inmensa) de nuestra afinidad con los perros. Lo mismo cabe decir de la "imaginación trascendental" de Heidegger (en *Kant y el problema de la metafísica*). La imaginación de la *Crítica* así como la imaginación de *Kant y el problema de la metafísica* producen, y sólo producen eso, la misma cosa de una vez por todas; semejantes imaginaciones son sólo las sombras unidimensionales de la imaginación radical y de lo imaginario radical, instancias sin las cuales no hay ni podría haber conocimiento ni *historia* del conocimiento. (Puede decirse, por lo demás, lo mismo sobre las formas elementales y necesarias de relación, las "categorías".) Me ocupo largamente de toda esta cuestión en *L'élément imaginaire*.

[11] "Sciencie moderne", *op. cit.*, pág. 180.

[12] Véase *L'Institution imaginaire de la société*, capítulo V y en este volumen "Lo imaginario: la creación en el dominio historicosocial".

[13] Sobre los abismos que encubre esta expresión, véase "Science moderna...", artículo citado, pág. 182.

De manera que la simple existencia del ser vivo implica la efectividad de un inmenso estrato ensidizable de lo que es, estrato que excede de manera inconmensurable lo vivo, al tiempo que esa simple existencia implica la posibilidad y la efectividad de que surjan, en el ser/ente formas nuevas e irreductibles (como el propio ser vivo y sus obras). Implica pues (puesto que el ser vivo pertenece al ser/ente) una *heterogeneidad ontólogica* esencial, esto es, una estratificación irregular de lo que es o una falta de integridad plena y radical de toda determinación *entre* estratos del ser/ente.[14]

Continuemos andando por el camino concreto de los hechos. Consideremos al ser humano y la cuestión de su carácter específico en relación con el simple ser vivo. Para comenzar nos concentraremos en una dimensión, la dimensión psíquica (lo cual ciertamente presupone una abstracción separadora). Siempre supimos (y el psicoanálisis como teoría y como práctica confirma, amplía y dilucida inmensamente ese saber) que el psiquismo humano es lo que es únicamente gracias a una ruptura radical con el "psiquismo" animal o con lo que podemos pensar que sea este último. Sólo señalo aquí algunos rasgos, aunque decisivos, de esta ruptura. En el ser humano hay desfuncionalización del funcionamiento psíquico, que se traduce particularmente en la desfuncionalización de la imaginación y en la desfuncionalización (que a menudo se convierte, como se sabe, en la contrafuncionalización) del *placer* y particularmente en el *predominio del placer representativo sobre el placer de órgano.*

Por qué ello es así no es nuestro problema. Es evidentemente imposible no relacionar este desarrollo con el considerable crecimiento cuantitativo del sistema nervioso central en el *homo sapiens*, pero también y tal vez sobre todo con cambios en la organización de ese sistema nervioso.[15] Lo cierto es que el anillo funcional del simple ser vivo queda roto en el hombre y que esa ruptura se realiza por la presión de un desarrollo exorbitante, propiamente monstruoso, del psiquismo, desarrollo análogo a una neoformación patológica y particular de la imaginación como imaginación radical, flujo representativo incesante, sin relación con "necesidades vitales" y hasta contrarios a éstas, constituye un surgimiento inmotivado de representaciones. Fragmentos de la organización psíquica "anterior", organización esencialmente ensídica, subsisten por cierto —la lógica de los sueños los muestra constantemente en acción y la fabricación social del individuo se apoyaría también en tales fragmentos—, pero como restos flotantes después de un naufragio en un mar encrespado.

Como propiamente biológico, el género humano es pues monstruoso, formado por ejemplares absolutamente ineptos para la vida. La especie humana probablemente habría desaparecido si no se hubiera producido otra aparición en el

[14] Entraré en la discusión detallada de todo esto, incluso desde el punto de vista "científico positivo", en *Temps et création*. Pero lo haré sólo por descargo de conciencia y por temperamento político pedagógico. Para quienquiera que reflexione un poco, el hecho del color debería bastarle para establecer lo que se dice en el texto.

[15] Parece que en ciertos mamíferos marinos la relación de peso del cerebro y el peso total del animal es del mismo orden o superior a la del *homo sapiens*.

nivel de lo anónimo colectivo: la autocreación de la sociedad como sociedad instituyente. En otros lugares ya hablé suficientemente de esta cuestión. Baste aquí con recordar algunas evidencias: la psique monádica, demente, del ejemplar singular de *homo sapiens* se transforma en individuo social por la imposición que sufre de un lenguaje, de modos de conducta, de miras realizables, de la capacidad de coexistir con otros y por fin de aspectos concretamente discernibles del magma de significaciones imaginarias sociales instituidos cada vez, magma que es lo único capaz de suministrar para la psique un sentido a la existencia individual y colectiva y a la realidad, existencia y realidad que sólo pueden prestarse a recibir sentido precisamente porque cada vez están construidas de la manera apropiada por la institución de la sociedad.

La institución de la sociedad se realiza *también* por reconstitución de una dimensión ensídica (conjuntista-identitaria) explícita. Es esta dimensión la que se despliega en el *legein* y en el *teükhein* —el lenguaje como código seudounívoco y la práctica como actividad funcional e instrumental— de cada sociedad.[16] Reconstitución que se apoya en el ser así del primer estrato natural, pero que está lejos de "reproducir" pura y simplemente la lógica ensídica de lo vivo. Pues la dimensión ensídica de la sociedad está cada vez decisivamente codeterminada por lo que, en la institución de la sociedad, *no es* ensídico: por la dimensión propiamente imaginaria o poiética.

También aquí debemos pensar en algo múltiple e irreductible. Por una parte, la institución de la sociedad, de toda sociedad, debe establecer so pena de muerte una relación "funcional" con el primer estrato natural. (Por ejemplo, cualquiera que sea su religión, una sociedad de pastores *nunca* podrá creer ni en broma que las vacas, las ovejas, las cabras son fecundadas *exclusivamente* por la acción de espíritus.) Como en la Tierra, este primer estrato natural es en todas partes "el mismo", habrá por eso elementos comunes en ciertas articulaciones por lo menos del *legein* y del *teükhein* a través de las diversas sociedades (en el tiempo y en el espacio). La presencia de esos elementos comunes tiene una importancia capital: es uno de los puntales de una virtual universalidad de la historia humana. Pues en todas partes *hay* relación signitiva así como en todas partes *hay* palabras para designar los primeros elementos por lo menos del conjunto de los números enteros naturales o para designar el cielo y las estrellas o el calor y el frío, etc.[17] De modo que si quiero —y si el hombre no me mata antes— puedo comenzar a "hablar" (a utilizar la mostración de una enseñanza recíproca de los rudimentos de nuestras respectivas lenguas) con otro ser humano, cualquiera que sea su tribu. Pero esta condición necesaria es totalmente insuficiente (como lo muestran las interminables dificultades que encuentran los etnólogos y los historiadores frente a sociedades diferentes de las suyas). En efecto, esta dimensión ensídica, tal como está instituida por cada sociedad, se encuentra totalmente in-

[16] Véase *L'Institution imaginaire de la société*, capítulo V.

[17] Véase "Le dicible et l'indicible" en *Les Carrefours du labyrinthe*, especialmente págs. 130-133; y en particular sobre la relación signitiva el capítulo V de *L'Institution imaginaire...*, especialmente págs. 333 y siguientes.

mersa en el magma de las significaciones imaginarias de la sociedad en cuestión. En definitiva, "uno" significa *uno* (¿y *qué* significa *uno*?) a través de las diferentes lenguas sólo en su uso como elemento de un código sentado sobre el puro *legein*. Y esto es fácil de ver si consideramos un ejemplo de nuestra propia sociedad. El piadoso comerciante cristiano nunca aceptaría que le dieran un franco en lugar de tres francos, siendo así que por lo menos todos los domingos confiesa la igualdad de uno y tres, sin que esto suponga en modo alguno una escisión psíquica. Y, por supuesto, esas significaciones imaginarias, de las que lo ensídico mismo forma parte como instituido, no son en modo alguno intercambiables, congruentes, recíprocamente reducibles en diferentes sociedades (Brahma, Shiva, Vichnu no tienen ninguna relación con la Trinidad cristiana.) La posibilidad de una verdadera comunicación entre sociedades diferentes y sobre todo de una verdadera comprensión tiene requisitos de un orden completamente distinto, que está mucho más allá de lo ensídico, que nunca se *dan* naturalmente, sino que siempre hay que conquistar.[18]

Por otro lado, independientemente de su solidaridad con las significaciones imaginarias sociales, lo ensídico reconstituido e instituido por la sociedad parece ciertamente diferente de lo ensídico que encontramos en la naturaleza y sobre todo en el funcionamiento y en la organización del ser vivo. A mi juicio, ésa es la verdad profunda que von Neumann había entrevisto cuando escribió ya en 1955-1956 que "el lenguaje del cerebro no es el lenguaje de la matemática".[19] Por lo menos, no de nuestra matemática *hasta ahora*. Y probablemente sea esto lo que hay detrás de lo que bien puede llamarse el fracaso de la "inteligencia artificial", más exactamente el hecho de que en esta inteligencia artificial coexistan realizaciones avanzadas, que sobrepasan de manera inconmensurable todo lo que el ser humano es capaz de hacer, y una deficiencia aparentemente insuperable, congénita, frente a una serie de tareas que para el ser vivo son más triviales. Y parece por lo menos haber una razón central que lo explique. En el sistema nervioso central humano (y sin duda también animal) no hay ciertamente separación de las funciones estrictamente lógicas y de las funciones tímicas (afectivas) e intencionales y desiderativas. De manera que a primera vista no hay nada sorprendente en el hecho de que no se pueda reconstituir mediante una lógica desnuda y empobrecida —la de las computadoras, la lógica de la "inteligencia artificial"— una organización *magmática* en alto grado compleja en la cual, por ejemplo, no sólo lo tímico (lo afectivo) no está ni puede estar separado de lo noético o lógico, sino que lo tímico mismo no puede existir sin estar intrínsecamente "determinado" en parte, es decir, sin ser ensídico; lo inverso es sin duda también cierto aunque infinitamente más difícil de formular.

Tomé este ejemplo porque, ¿en qué otro dominio, sino en el de la matemática, podríamos pretender haber creado o reproducido una estructura tan neutra,

[18] Véase, por ejemplo, *supra*, "La *polis* griega y la creación de la democracia"

[19] J. von Neumann, *The Computer and the Brain*, New Haven, Yale University Press, 1958, págs. 80-82. Las mismas ideas estan expuestas en *The Theory of Self-reproducing Automata*, Urbana y Londres, University of Illinois Press, 1966, págs. 31-80

tan indiferente (una vez establecida su hipótesis) respecto de las particularidades de nuestra sociedad y de toda sociedad? Ahora bien, parece que aun en este caso la lógica ensídica creada por la sociedad *no es la misma* que la lógica que interviene en las operaciones del ser vivo, cuando en realidad existen otros estratos de la naturaleza en los cuales la coincidencia es completa (por ejemplo, todo aquello que en la naturaleza tiene que ver con la mecánica racional). En otras palabras y ésta es una conclusión que sobrepasa de lejos el ejemplo aquí aducido, la sociedad debe crear *de novo* y con nuevos costos algo que se *asemeje* a hechos naturales fundamentales (los de la vida), pero que en modo alguno sea su copia o su réplica.

El hecho de que haya sociedad y diversidad de sociedades nos remite a una organización *sui generis* del primer estrato natural. Este debe ser de tal condición que pueda prestar apoyo a una multitud indefinida de organizaciones que corresponden cada vez a una institución diferente de la sociedad con su dimensión ensídica particular.

Y los mismos hechos remiten al campo historicosocial y a la sociedad instituyente que ejemplifican la existencia de *potencias* (*dünameis*) que no pueden atribuirse a sujetos determinados.

Pero esta organización *sui generis* o multitud de organizaciones potenciales y efectivas *in re* y de organizaciones, de las cuales cada una es casi exhaustivamente ensidizable, no se detiene en el primer estrato natural. Tal organización parece incumbir a la totalidad del ser/ente "natural" que nos es accesible. Es esto lo que muestra la *historia* de la ciencia en el sentido fuerte del término, de nuestra ciencia, de la ciencia grecooccidental. Para comprender bien su significación, debemos situar su nacimiento en el contexto más general de la organización ensídica de todas las sociedades.

Ninguna sociedad podría funcionar (ni siquiera expresar sus propias significaciones imaginarias ni expresárselas a sí misma) sin una dimensión ensídica. Pero ésta permanece *circunscripta* (en el sentido matemático del término) en su despliegue en casi todas las sociedades que conocemos. Las sociedades llamadas salvajes ya poseen un saber inmenso —y si lo pensamos bien, mucho más asombroso que el nuestro—, saber incorporado en sus actividades y en su funcionamiento y, en principio, formulable explícitamente en el lenguaje de dichas sociedades. Otras sociedades llamadas tradicionales —el Egipto antiguo, la China, los mayas y los aztecas sin olvidar la Mesopatomia, el Irán y la India— cultivaron además ese saber como tal y por él mismo, independientemente de su utilización funcional o de su importancia como armazón de su mundo imaginario en el sentido estrecho del término. En el primer caso, se ha querido definir el "pensamiento salvaje" como "actividad chapucera"... y, a decir verdad, con los mismos argumentos se habría podido aplicar el mismo adjetivo al pensamiento de las sociedades tradicionales arriba mencionadas.[20] La caracterización no es

[20] Claude Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, París, Plon, 1962.

falsa, es sencillamente superficial. Lo que parece al observador occidental una chapucería es la falta de unidad y de sistematicidad de ese pensamiento según los criterios occidentales. Pero esos criterios no son pertinentes aquí. Los salvajes "racionalizan" lo que les importa, lo que les interesa o lo que se impone a ellos; no están poseídos por la locura de extender indefinidamente la racionalización. Esto nos lleva a considerar otro rasgo mucho más decisivo, que no se refiere tan sólo al saber, sino que tiene que ver con la totalidad de la acción y de la representación sociales tanto en las sociedades salvajes como en las tradicionales: *la veda de la interrogación está instituida y sellada por el mito* (o la religión, pero en el sentido en que aquí tomo el término, mito equivale a religión). Chapucero es aquel que no fabrica él mismo sus herramientas y materiales sino que se limita a utilizar de nuevo y a recombinar lo ya disponible. En el dominio del saber (como, por lo demás, en los otros dominios) fabricar herramientas y materiales exige que uno comience a hacer tabla rasa de lo heredado, a cuestionar las representaciones y las palabras de la tribu, es decir en definitiva, cuestionar la institución establecida de la sociedad. La definición misma de la sociedad tradicional ("salvaje" o "histórica") es la imposibilidad instituida de hacer esto y la imposibilidad psíquica de concebirlo.

Verdad es que aun en esos casos la sociedad continúa autocreándose y, por lo tanto, autoalterándose, siendo así que ella misma no lo sabe y hace todo lo posible para que no se sepa. De manera que en las sociedades salvajes y tradicionales hay acumulación muy lenta del saber —aunque en extensos períodos de tiempo es una acumulación inmensa—, acumulación comparable a la de la técnica, lo cual por lo demás es comprensible puesto que la técnica las más de las veces no es más que la otra cara del saber. Pero este proceso no es observable en la escala de las generaciones y aun de los siglos y así debe continuar siéndolo. El saber ensídico y sobre todo su desarrollo deben continuar siendo implícitos y hasta ocultos, lo mismo que el saber que supone el trabajo de rodillo, de la fabricación de armas, del invento y perfeccionamiento de la alfarería y de la agricultura.[21]

Como se sabe, la primera ruptura se produce en la Grecia antigua. Allí algo se separa, se destaca del "saber común" —o del saber secreto de los sacerdotes y de los magos— y aspira a convertirse en *episteme* humana y *episteme* pública, abierta a todos los que quieren y pueden trabajar en ella. Allí nacen las dos exigencias y la exploración de la posibilidad de satisfacerlas que caracterizan lo que nosotros entendemos por pensamiento racional: la interrogación ilimitada, por una parte, y la demostración con cualquier medio que sea, por otra parte. Evidentemente la interrogación lleva, y ella misma se lleva también, casi inmediatamente a los *medios* y a la idea misma de demostración. Ambas juntas forman lo que los griegos llamaban el *logos didonai*, dar cuenta y razón.[22]

[21] Véase *L'Institution imaginaire*, capítulo V, págs 365-369.

[22] Periódicamente vuelven a resonar con gran ruido los discursos acerca de las "influencias" del Cercano Oriente y otras sobre la creación griega. Esas "influencias" son indiscutibles e importantes en ciertos puntos (Herodoto ya hablaba de ellas); en otros puntos son triviales o completamente inventadas. De todas maneras a semejantes discursos les falta la índole misma de una creación histórica. "Influencias" hubo y habrá prácticamente siempre; los islotes históricos perfecta-

No nos ocuparemos aquí[23] de las conexiones profundas, de la consustancialidad de esta creación con la creación política de los griegos y especialmente con el surgimiento de la democracia; tampoco me ocuparé de las condiciones en las cuales (después de una recuperación de numerosos siglos) los dos movimientos —movimiento emancipador de los hombres en la ciudad y movimiento emancipador del pensamiento— resurgieron en la Europa Occidental. A los efectos de lo que luego expondré nos basta tan sólo con recordar dos rasgos profundamente diferentes —aunque con cierto parentesco entre sí— que marcan de manera diferente los magmas de significaciones imaginarias en las cuales y por las cuales se produce esta creación del pensamiento racional en Grecia y su recreación mucho después en la Europa Occidental. Cada uno de esos rasgos remite con todas sus fibras a la totalidad de lo imaginario de cada una de las dos sociedades. Para designarlos brevemente, se trata del lugar del *infinito*, por un lado, y de la *artificialidad*, por otro. Son temas conocidos, uno de cuyos aspectos (no señalado hasta ahora que yo sepa) me importa sobre todo.

El infinito: podemos comenzar considerando la conocida catástrofe de los números irracionales. Como se recordará, el llamado teorema de Pitágoras conduce inmediatamente a la demostración de la irracionalidad de la raíz cuadrada de 2 (tal como se formulará por fin en Euclides, la demostración de esta irracionalidad es potencialmente demostración de la irracionalidad de *todas* las raíces —de cualquier orden— de *todo* número racional que no sea potencia perfecta de ese orden). La catástrofe consiste en que los números irracionales (en griego, *arrhetoi*, indecibles, la palabra inglesa es *surd* derivada de *surdus*, mudo y luego silencioso) no pueden estar *determinados* (en un número *finito* de términos, diríamos nosotros) como exhibibles o proporción de dos números exhibibles, son *apeiroi*, ilimitados, indeterminados. Ahora bien lo que es *apeiron*, lo que no tiene *peras*, lo que no tiene término, límite, determinación, contradice la interpretación central del ser como ser determinado y en griego quiere decir es lo incog-

---

mente aislados son muy raros. En los casos importantes las influencias son retomadas, metabolizadas e incorporadas en otra *forma* nueva que se basta a sí misma. Además, los tales discursos revelan un desconocimiento lamentable de la lógica más elemental de la investigación: ¿por qué la influencia egipcia no hizo nacer, pues, una matemática etíope? Y ya que estamos hablando de estas cosas, ¿qué hicieron los hebreos con las influencias matemáticas y astronómicas de los egipcios y mesopotamios, mucho más cercanos a ellos que los griegos? ¿Y por qué la "influencia" griega no logró impedir que no haya *un solo*, digo bien un solo, matemático romano del que se pueda citar el nombre? En fin, en este caso, como en los otros, conviene tratar de comprender de qué se está hablando. No se trata de la creación de un espacio del *logos* y de los medios de moverse en ese espacio. Que yo sepa, nadie ha atribuido a los griegos el invento (capital) de la cinta de medir las longitudes. Se les atribuye la *demostración* del teorema de la hipotenusa. En todo caso, si mañana se descubrieran en un papiro o en una tableta, en Egipto o en la Mesopotamia, los *resultados* completos de N. Bourbaki, el hecho no cambiaría en nada la cuestión de que estamos tratando ni lo que yo afirmo. Hubo matemática, tal como nosotros la entendemos, a partir del momento en que hubo *demostración*.

[23] Se encontrará una rápida visión de esto *supra* en "La *polis* griega y la creación de la democracia".

noscible. Importa poco aquí saber cómo Eudoxio (alrededor de 390-340 a. de C.) extendiendo la teoría de las proporciones (que se encontrará en el Libro V de Euclides) y al inventar la aproximación indefinida del límite (que los modernos llamaron método exhaustivo), resolvió este problema y a la vez creó la solución griega de la cuestión de los infinitesimales (Euclides, Libro X, prop. 1). Lo esencial consiste en que los griegos nunca aceptaron en matemática otras demostraciones que las que hoy se llamarían *finitistas* y *constructivistas*. Asimismo, Antifón el "sofista" (contemporáneo de Sócrates) había en realidad resuelto la famosa cuadratura del círculo como la resolvemos *nosotros*: Antifón hizo de la circunsferencia el límite de perímetro de los polígonos inscriptos cuando su número de lados aumenta indefinidamente. (Y ya se sabía que en todo polígono hay un cuadrado equivalente, Euclides II, 14.) Pero Aristóteles lo censuró severamente: *ton tetragonismon (...), ton Antiphontos oü geometrikoü*, la cuadratura de Antifón no es geometría (sino que sería más bien "dialéctica"), la geometría debe proceder por "resolución en partes". [24]

Otro ejemplo extremadamente instructivo se relaciona con el aparente "absurdo" de la teoría del movimiento de Aristóteles. Thomas Kuhn ya dijo lo que había que pensar de la incomprensión obtusa de los modernos y de lo que ella significaba.[25] Ser es ser un ser determinado; ¿qué es pues lo que entra en las determinaciones esenciales de las cosas? Para los antiguos en general y Aristóteles en particular se trata del *lugar*: la respuesta a *¿dónde?* (pou?) es categorial. Y, para Aristóteles, todo tiene su finalidad, su *telos* que es su naturaleza; por consiguiente, una cosa "material" tiene un *lugar natural*, el lugar donde se encuentra o bien el lugar en que ella misma naturalmente es llevada (que nosotros determinamos por la observación: hacia abajo en el caso de las cosas pesadas, hacia arriba en el de las livianas). La fuerza como causa es, pues, lo que provoca el cambio de *lugar* y la fuerza puede ser "natural" y lleva entonces la cosa a su lugar natural o puede ser "no natural", "violenta" y entonces lleva la cosa a otra parte que no es su lugar natural. Para cambiar todo esto habrá que admitir estas extrañas ideas: que no es el lugar lo que corresponde a las determinaciones esenciales de una cosa, sino que es su estado de movimiento y que el "estado natural" de ese movimiento, si es lícito decirlo así, no es el cero de movimiento sino que es el movimiento rectílineo y unforme del cual el cero de movimiento no es más que un caso particular. De ello resulta evidentemente que no puede ya haber "lugar natural" para ninguna cosa y que la fuerza es causa, no de movimiento, sino de

[24] Antifon: Diels, II, B 13 = Simplicius, *ad Phys*, 54, 12; Aristóteles: *Física*, I, 2, 185 a 14. Sobre Arquímedes: utilización de los métodos extra-geométricos (mecánicos), utilización permitida como procedimiento heurístico, *con la condición de que siga* luego la verdadera demostración geométrica rigurosa, *Pros Eratosthenen Ephodos, la Méthode à Eratosthene*, Mugler (Budé), III, págs. 82-84.

[25] Digo bien los *modernos*, que se creen tan sabios y tan inteligentes; no hablo de los iniciadores que desde el siglo XIII al siglo XVII pugnaron por crear la nueva teoría del movimiento. Véase Thomas S. Kuhn, *The Essential Tension*, University of Chicago, Chicago y Londres, 1977, págs. 11-13, y sus seminarios (inéditos) mencionados al principio de este texto.

cambio del estado de movimiento.[26] De ello también resulta que debería haber un movimiento rectilíneo uniforme infinito y, por lo tanto, un espacio infinito. (Observemos que para nosotros esta última idea es rigurosamente falsa.)

¿Por qué no habría podido Aristóteles pensar todo esto? ¿Por qué fue "naturalmente" conducido a pensar lo que pensó? Kuhn lo recordó: porque para Aristóteles las "cualidades" son muy importantes, porque su noción de movimiento no es sólo la de movimiento local sino que comprende también la alteración, el crecimiento y el decrecimiento y, por fin, la generación y la descomposición, movimientos "cualitativos"; porque el "movimiento local" es para él en cierto sentido también como un cambio de cualidad y porque, como esos cambios son por regla general "naturales", debe haber también *lugar* natural (Cabe asímismo decir que debe haber igualmente *finalidad local* de las cosas.)

A todos estos elementos justamente señalados por Kuhn se puede agregar otro: si Aristóteles hubiera concebido el movimiento de otra manera, tal vez (y hasta probablemente) se habría visto llevado a aceptar la infinitud del espacio. Pero eso era imposible: para Aristóteles el espacio *debe* ser finito, el mundo concluso y esférico. ¿Había aquí un límite absoluto del pensamiento de Aristóteles o del pensamiento griego antiguo, algo no pensado e impensable? En modo alguno: Aristóteles repide *ad nauseam* que no puede haber infinito *en acto* precisamente porque una cantidad de pensadores anteriores y contemporáneos había afirmado lo *contrario*. El más importante de ellos y con quien Aristóteles discute de continuo es el gran Demócrito, para quien sólo había "átomos y vacío" y enseñaba, si hemos de creer a los doxógrafos, *la infinitud del espacio y de los mundos*. De modo que había una bifurcación del pensamiento. El pensamiento griego había creado *también* (entre todas las demás cosas) el concepto de infinito, tanto en matemática como en física. Pero quien había de ser el representante culminante y privilegiado en los siglos venideros, Aristóteles, sin rechazar por completo esta idea del infinito la puso, si es lícito decirlo así, "en su lugar": el infinito es sólo *virtual*, la serie de los números enteros y la subdivisión de la línea en segmentos *no se detienen*, pero nunca pueden *darse* juntos todos a la vez (*ama*). Esto también explica el hecho de que Aristóteles (y los griegos antiguos en general) pueda rechazar el infinito espacial y aceptar el infinito temporal: un pasado infinito, un futuro infinito "sólo son" virtualmente; un espacio infinito (y mundos infinitos) significaría una totalidad infinita dada en acto. Si hay (como lo dice Aristóteles en la *Física*, IV) siempre tiempo "otro y otro", ese tiempo surge de vez en vez; pero si hubiera espacio "otro y otro", dicho espacio no surgiría a partir del momento en que lo visitáramos, sino que ya habría estado siempre presente.

El paso del "mundo concluso" al "universo infinito", según la hermosa caracterización de Alexandre Koyré, ponía en juego precisamente *dos mundos* de significación. Su dificultad no era la dificultad de "reconocer" el infinito, sino que era la de *colocarlo en el centro* de todas las cosas (y el Dios hebreo o cristiano *nada tiene que ver* con este paso que ya tenía quince siglos y el mundo con-

[26] Véase *L'Institution imaginaire de la société*, págs. 271-272, nota 30.

tinuaba siendo esférico). Por eso también es un poco rápido Nicolas Bourbaki cuando habla de ese "paso, tan natural (desde el momento en que uno ha echado a andar por ese camino) que ya lo vimos anunciado por Fermat, el paso del plano y del espacio 'ordinario' al espacio de *n* dimensiones..." Este paso "tan natural" tardó "más de dos siglos para penetrar en los espíritus"; se manifiesta sólo oscuramente en Gauss y hay que esperar a Cayley y a Grassmann (alrededor de 1846) para verlo practicado "con soltura".[27] Ciertamente a Arquímedes o a Gauss no les preocupaba el paso de 3 a 4; lo que estaba en juego eran significaciones y esquemas mucho más profundos. Lo mismo puede decirse de las geometrías no euclidianas: la construcción de la trigonometría esférica entre Hiparco y Menelao, del siglo II a. de C. al siglo I d. de C., habría podido conducir a una consideración *intrínseca* de las propiedades de un espacio esférico, es decir curvo.

Seré mucho más breve, por falta de espacio, en lo tocante a la *artificialidad*. Veamos algunos hechos: sólo está la "máquina de vapor" de Herón de Alejandría (siglo I d. de C.). Están las calculadoras analógicas (el "mecanismo de Anticitere", siglo I a. de C.; el "calendario de Londeres", entre 330 y 640 d. de C., pero con antecedentes sin duda mucho más antiguos[28]); también y sobre todo, están las extraordinarias máquinas de guerra, pero se registra también una falta de interés por lo "artificial" fuera de esta última categoría (excepción que se comprende fácilmente). Ahora bien, esa falta de interés se refiere sobre todo a lo *artificial teórico*. En sus escritos, Aristóteles ya utiliza las letras de manera algebraica; ese empleo no encontrará eco y aun en Diofante, mucho después, los símbolos "artificiales" (artificiales evidentemente en un segundo grado) continúan siendo raros. Europa, por lo menos desde Cardan, no cesará en cambio de inventar símbolos artificiales.

Para los griegos, hay *phüsis* y hay *nomos*; pero para la corriente que entre ellos llegó a ser dominante, la corriente contra Demócrito y contra Protágoras, el conocimiento de la *phüsis* no procede del *nomos*. Tampoco los modernos aceptarán por regla general la idea de la *artificialidad* del saber; y sin embargo se entregarán, en realidad, a ella sin reservas.

Dígase lo que se dijere, hay ciertamente unidad en el proyecto teórico de Grecia y de la Europa occidental. Esta unidad se traduce en la readopción de la exigencia del *logon didonai*, plenamente activa desde Guillermo de Occam por lo menos. Está simbolizada por el desarrollo en un sentido unitario de la matemática, desde Hipócrates de Quíos y Eudoxio hasta los grandes inventos modernos. Pero esta exigencia está esencialmente sobredeterminada en los dos casos por el magma de las significaciones imaginarias de que aquella surge; de manera que dicha exigencia conduce en direcciones diferentes.

Se puede intentar caracterizar esta diferencia mediante las dos ideas siguien-

[27] N. Bourbaki, *Algèbre I*, capítulos I a IV. Nota histórica, A III, págs. 205, 208-209.

[28] Véase por último Pierre Thuillier, "Les mecaniciens grecs sortent de l'ombre", *La Recherche*, diciembre 1985, págs. 1540-1544.

tes: la idea de *infinito* y la idea de *artificialidad*. La ciencia moderna se manifiesta como la elaboración subjetivamente y objetivamente ilimitada (y sin duda alguna interminable) de la lógica ensídica y de los estratos que ésta descubre y construye en lo "real". La *ilimitación* de la investigación moderna depende sin duda ella misma de un esquema imaginario de la *racionalidad total* del ser/ente físico, esquema extraño a los griegos (en todo caso hasta Aristóteles inclusive). La *artificialidad* conduce a una transformación de la esencia misma del "objeto" matemático que culmina en la "libre formulación" de axiomas inconcebibles para los griegos, quienes consideraban (como también Kant) que tales axiomas expresaban propiedades intrínsecas o "naturales" (por más que fueran "subjetivas") del espacio, no formulaciones arbitrarias sometidas sencillamente a las obligatoriedades de la independencia, de la no contradicción y eventualmente de la plena integridad.

Ciertamente es difícil no cotejar esta ilimitación y esta artificialidad con la significación imaginaria central del capitalismo, es decir, con la expansión ilimitada del dominio "racional".[29] Pero lo que nos importa destacar aquí es lo que ese despliegue de la ciencia moderna (en el viejo sentido de esta palabra, esto es, desde fines de la Edad Media) revela a la vez en el ser de su objeto y en el ser de su sujeto precisamente en función de su ilimitación y de su artificialidad. Si se ha comprendido nuestra manera de argumentar anterior, el lector ya lo habrá adivinado: un despliegue científico del tipo que muestra la ciencia occidental desde, digamos, Galileo, *no* sería posible *no* en "cualquier universo" *ni* para "cualquier sociedad" formada por encarnaciones accidentales y no esenciales de una conciencia en general.

Lo que este despliegue revela en su objeto es, por un lado, la confirmación de la extraordinaria universalidad inmanente de las leyes descubiertas y creadas por nosotros partiendo de consideraciones estrechamente "locales" (o bien la extensión de estas leyes prácticamente "ilimitada" pero "circunscripta"; ya nos referimos a esto cuando hablamos del ser vivo), y esas leyes se manifiestan como "localmente universales" o "universales por estratos"; aquí "local" no significa una bola o un compacto en $\mathbf{R}^4$ sino un folio o varios folios de un foliado transversal; y este despliegue revela, por otra parte, cuestión mucho más importante —contrariamente al programa inicial del proyecto científico occidental que para muchos continua siendo aun válido—, una enorme irregularidad en profundidad, la ausencia de unidad sistemática (por lo menos tal como podemos o podríamos concebirla), fracturas, *canyons*, grietas cósmicas que, por lo demás, no significan —otro motivo de asombro sin fin— ninguna "incoherencia" positiva.

Ya sabíamos —aunque este saber es todavía para muchos objeto de controversia— que no hay un *verdadero* puente que vaya de lo fisicoquímico al ser vivo, ni de éste a lo psíquico y a lo historicosocial. Los reduccionistas protestarán y nos acusarán de oscurantismo; la única respuesta que merecen esos barberos, que afeitarán siempre gratis, pero mañana, es: *hic Rhodus, hic salta*. Y aun menos. Nadie pide que se *dé* la "explicación" de la sensación del rojo, sólo

[29] Véase *supra* "Reflexiones sobre el 'desarrollo' y la 'racionalidad'".

se pide que se diga *en qué podría consistir esa sensación*. ¿Cual sería la sintaxis y la semántica de la proposición que pudiera expresarla. ¿Serán tal vez del tipo

$$\text{"}\frac{a+b^n}{n} = X\text{, luego Dios existe"}$$

(Euler a Diderot, San Petersburgo, 1774)?

¿O será más bien del tipo: "400 nanómetros sensibilizan ciertos receptores en tanto que 780 sensibilizan otros; de ahí la razón por la que su hija es muda y usted ve tan pronto violeta, tan pronto rojo"? Ciertamente esto no entraña ninguna incoherencia positiva ni significa que el ser vivo pueda "violar" las leyes fisicoquímicas o que el hombre pueda violas las leyes biológicas (en este último caso hay que revisar a fondo el sentido del término ley, pero ésa es otra historia). *Los que* son esas leyes, esas relaciones, etc., en el nivel del ser vivo, *no tiene sentido para el físico* como tal, o para el neurofisiólogo como tal, quien en el *Entierro del conde de Orgaz* no ve ni puede ver más de lo que puede ver en cualquier otra superficie cubierta de colores.

Por otro lado, esta discusión sólo es útil con referencia a los biólogos y a los físicos rezagados (aunque ellos forman legión). En efecto, para quien no quiere enceguecerse voluntariamente, la ruptura y la heterogeneidad están en el centro mismo de la roca, el enemigo está instalado ya desde hace por lo menos cincuenta años en el bastión principal, en la física teórica. La ficción de la homogeneidad del universo físico —que está en la base de la idea de *reductibilidad*— está desquiciada. Los estratos del ser/ente físico son evidentemente "compatibles" pero no se dejan integrar en un sistema unitario y homogéneo. Macrofísica corriente, física cuántica e hipermacrofísica (para utilizar el término empleado por W. Heisenberg ya en 1935) suministran el ejemplo (en la etapa actual de nuestra ignoracia) de tres estratos teóricamente irreductibles entre sí. Entre esos tres estratos los pasos son "practicables" pues hay un mundo, pero no son rigurosos, son simplemente "numéricos" y no teóricamente construibles: ese mundo no es "sistema" ni sistema de sistemas.[30]

Si queremos ilustrar aun más la situación teórica de la física fundamental de hoy, recordemos que estructuras tan profundas que parecían en realidad completamente implícitas y perfectamente clásicas, en las concepciones más subversivas del último período (la relatividad general, la mecánica de los cuantos y la *topología* del espacio-tiempo) son puestas en tela de juicio desde hace más de veinte años y parecen a punto de ser abandonadas. La concepción de John Wheeler, por ejemplo, considera varias "escalas" del espacio-tiempo cuyas topologías diferirían esencialmente. Para utilizar la imagen de ese autor, digamos que vemos y vivimos en la vida (y en la física) corriente un espacio-tiempo liso, como la su-

[30] Hace ya mucho tiempo que insistí sobre este punto ("Science moderne et interrogation philosophique", *op. cit.*, págs. 158-174), que parece continuar siendo incomprensible para el grueso de los físicos, es decir, la relación entre teoría newtoniana y teoría de la relatividad. Presentar la primera como una "aproximación menos buena" que la segunda significa ignorar la heterogeneidad de los postulados y de las estructuras teóricas de las dos concepciones y hablar no como físicos teóricos sino como cocineros de decimales.

perficie del océano vista desde un avión, cuando en realidad a una distancia menor esa superficie está recorrida por olas y si está uno más cerca advierte que tiene corrientes, turbulencias, espuma, etc. Esta "espuma" del espacio-tiempo (que introduce a la vez discontinuidades y cambios permanentes en la topología misma) aparecería en la escala de la longitud de Planck, es decir, 2×10^{-33} cm.[31]

Y serían las fluctuaciones cuánticas de la topología del espacio-tiempo en esta última escala las que darían lugar al nacimiento y a la desaparición de las partículas "elementales". De nada sirve decir que se trata sólo de una teoría. Si la concepción de Wheeler no se impone, se impondrán otras, tal vez aun "peores" —como el espacio *twistorial* de Penrose—, pues es necesario intentar salir de esta situación absolutamente caótica de la física fundamental de hoy. Tampoco sirve para nada decir que en todo esto sólo se trata de "efectos de escala" sin alcance teórico o filosófico. Observemos en primer lugar que esos presuntos "efectos de escala" están ya en la relatividad general donde, por el contrario, la condición de la "lisura" o de la "regularidad habitual" es lo inverso: el espacio-tiempo, que no es euclidiano en su totalidad (*whatever that may mean*), es euclidiano "localmente" (lo "local" significa aquí desde luego una bola de R4 de diámetro suficientemente pequeño). Ahora bien, ya en la relatividad general, las diferencias de escala no son diferencias de "aspecto" o de "perspectiva", sino que se traducen ciertamente por diferentes *leyes* en cada uno de los dominios. Y evidentemente esto es lo que ocurre con la "espuma" de Wheeler: no basta que el agua se comporte de cierta manera cuando uno tiene la nariz junto a ella; es necesario todavía que todo aparezca como comportándose con regularidad para un observador situado a diez kilómetros de altura. Pero como ya dije y ahora lo repito, está radicalmente excluida la posibilidad de que el "ojo" de ese observador imponga semejante regularidad a algo que no se preste a ello o que sea "intrínsecamente" amorfo.[32]

La conclusión es inevitable: existen estratos heterogéneos del ser/antefísi-

[31] La topología es, para decirlo brevemente, el estudio de los homeomorfismos, a saber, de las transformaciones bi-unívocas y bi-continuas. En un lenguaje más ordinario y humorístico, un topólogo es alguien incapaz de ver la diferencia que hay entre una cámara de aire y entre una taza de té o entre un cubo y una esfera, siendo así que ve en cambio innumerables abismos que separan un cesto de mimbre trenzado y un cesto de la misma forma y tamaño hecho con una sola pieza de material plástico. La topología estudia propiedades en cierto sentido más "profundas" y (por lo tanto) más ocultas del espacio que el número de dimensiones de éste o su carácter euclidiano o no euclidiano. Por ejemplo, en la concepción de Wheeler, citada en el texto, el cambio de topología sobreviene con la *espuma*. Uno pasa de un mar liso a un mar agitado por transformación continua (la misma topología), cuando en realidad la espuma rompe la unidad topológica de esa superficie. Se encontrará un resumen muy claro de la tesis de Wheeler (y de otras concepciones contemporáneas todavía más extrañas) en el artículo de Abhay Ashtekar (profesor de las universidades Pierre-et-Marie-Curie de París y de Syracuse, estado de Nueva York), "La gravitation quantique", *La Recherche*, noviembre 1984, págs. 1400-1410.

[32] Por eso lo que se dice en el texto es *totalmente* y *rigurosamente independiente* del éxito o de la falta de éxito de las teorías llamadas de unificación de "serpiente que se muerde la cola" de Shelton Glashow (la gravitación vuelve a ser fuerza dominante en la escala de la longitud de Planck). Lo que se obtendría entonces sería una unidad del "sustrato": esto no explicaría de ningún modo la *existencia regulada* del mundo newtoniano, es decir, de la *casi* totalidad del mundo visible.

co. Cada uno de esos estratos entraña una dimensión ensídica o se presta indefinidamente a una elaboración ensídica, a una ensidización.[33] Pero la *relación* de esos estratos no se presta a ello. Empíricamente no hay incoherencia positiva: en los cálculos nos salimos con la nuestra, en el caso de v/c suficientemente pequeño, las fórmulas de Lorentz son inútiles. Pero teóricamente y lógicamente hay una falta de relación. Los axiomas, los conceptos fundamentales y la estructura lógica de las teorías correspondientes son diferentes. No se pasa de Newton a Einstein por transición continua. Para dar ese paso hay que reemplazar: "es cierto que P" por "no es cierto que P".[34]

Este cambio de axiomas en el nivel de la teoría corresponde a la fractura en el nivel del objeto.

Este término axioma nos recuerda la matemática, sin la cual —sin su inmenso desarrollo— la física occidental sencillamente no existiría. Después de muchos otros yo mismo me asombré de la *unreasonable effectiveness of mathematics*, de la irrazonable eficacia de la matemática, para emplear la expresión de Wigner.[35] Por lo demás, continúo siempre asombrado pero en función de lo que ya hemos dicho creo que la cuestión se hace por fin concebible. ¿Qué es la matemática en su despliege moderno (y una vez liberada de la "naturalidad" griega que todavía subsiste aunque se trate de una naturalidad del "sujeto", como es la de Kant)? Una elaboración prolífica de la lógica conjuntista-identitaria, por una parte, elaboración que, continuando interminablemente, habría alcanzado hace mucho tiempo los límites de la trivialidad y de la insignificancia si no fuera por la imaginación creadora de los matemáticos, la cual se expresa ante todo por la formulación de *nuevos axiomas*, que fundan nuevas ramas diferentes de las ya existentes; por supuesto, la *liberación* de esta imaginación creadora requiere un conjunto de condiciones historicosociales que proceden de lo imaginario social (y que sólo se encuentran en la Europa occidental moderna); y, por otra parte, la matemática supone la libertad de la imaginación del matemático (que en este aspecto es perfectamente comparable con la libertad de imaginación del creador de la obra de arte) que se ajusta ella misma a exigencias que podemos formular pero que por sí mismas no suministran ninguna *regla* para "inventar" axiomas y ni siquiera para juzgar inmediatamente con seguridad sobre la *importancia* de los axiomas. Podemos, en efecto, decir que un sistema de axiomas es arbitrario *siempre que* los axiomas sean independientes y no contradictorios (la integridad plena es aun otra cuestión). Pero esto no excluye en modo alguno la formulación de sistemas de axiomas que no presenten ningún interés o ninguna verdadera "fecundidad".

Ahora bien, sin insinuar en ningún instante que esta importancia o fecundidad se mide por la posibilidad de aplicar teorías matemáticas a los fenómenos fí-

[33] Resulta claro que esto basta para eliminar absurdos como el *anything goes* de Feyerabend.

[34] Por ejemplo, P puede ser la proposición "existen señales que se propagan a velocidad infinita" o también "existen acciones instantáneas a la distancia".

[35] Véase el Prefacio de *Les Carrefours du labyrinthe*, págs. 8-10.

sicos —lo cual sería intrínsecamente absurdo y, como se verá en seguida, no haría avanzar la cuestión ni un punto—, el hecho fascinante y pleno de significación, perfectamente conocido pero sobre el que en general no se reflexiona desde este punto de vista, es la extraña interrelación entre el despliegue de la matemática y la historia de la física moderna. Me refiero a esa interminable partida de toma y daca, a esa *leap from game*, en el que tan pronto la matemática parece preparar de antemano las formas de que la física "tendrá necesidad", tan pronto la física "fuerza" la invención de formas matemáticas que no existían hasta entonces, tan pronto las dos se desarrollan juntas, tan pronto, por fin, la física queda bloqueada porque no se llegan a crear los instrumentos matemáticos requeridos. No podemos desarrollar aquí este inmenso tema. Me limitaré a dar algunos ejemplos claros de los cuatro casos principales que mencioné.

Un ejemplo clásico del primer caso está dado por la relatividad general: la geometría de Riemann y el cálculo diferencial absoluto de Ricci y de Levi-Civita estaban desde respectivamente cincuenta años y veinte años atrás a disposición de Einstein.[36] El segundo caso, el inverso, es el de Dirac que debió inventar por la presión de las necesidades de la física cuántica (1926) aquello de lo cual Laurent Schwartz iba a hacer las distribuciones. El tercer caso está clásicamente ilustrado por Newton con el invento del análisis y su aplicación a la física (esta marcha más o menos paralela en la mecánica racional se prolonga durante todo el siglo XVIII hasta Lagrange y Laplace si no hasta Hamilton y Jacobi a mediados del siglo XIX). Por fin, el cuarto caso puede ilustrarse con los obstáculos que encuentra desde hace tiempo la hidrodinámica de los flujos turbulentos por falta de "instrumentos" matemáticos suficientes. Podríamos agregar un quinto caso: una teoría matemática se desarrolla y se perfecciona indefinidamente sin ningún elemento correlativo "real". En rigor de verdad, estos casos son innumerables, pero nadie puede nunca decir si son sólo "provisionales". Esa es la situación de la reina (la teoría pura de los números), de la reina (la matemática) de las ciencias. Pero la reciente utilización de la teoría de los números primos en criptografía mueve a considerar este caso con prudencia desde el punto de vista que nos interesa aquí (por más que se trate de una utilización técnica, más que de una correspondencia con una "realidad").

Ahora bien, esta relación, este tipo de relación de la matemática con la realidad física, esta *historia* de ambas, su entrelazamiento y la historia de este entrelazamiento plantean una nueva cuestión y al mismo tiempo desplazan radicalmente el espacio de la cuestión y de sus posibles respuestas. Un minuto de reflexión basta para mostrar que, teniendo en cuenta estos hechos enormes, su significación ciertamente inagotable, pero no arbitrariamente maleable, la filosofía heredada (como teoría del conocimiento, aunque no hay teoría del conocimiento que no presuponga y entrañe una ontología) se manifiesta totalmente privada

[36] Quien, por lo demás tuvo que reinventar matemáticas que habían permanecido ignoradas por los físicos (¡y por el propio Hilbert!) como las identidades de Bianchi. Véase Abraham Pais, "Subtle is the Lord...", Clarendon Press, Oxford y Nueva York, 1982, págs. 221-223-256, 258.

de interés porque está privada de objeto. El empirismo, el racionalismo, el idealismo crítico o el idealismo absoluto parecen no sólo desesperadamente ingenuos sino que se manifiestan fuera del tema, pasan de lado junto al problema. Están como en un mundo de sueños en el que los presupuestos del saber no son historicosociales y en el que saber no es verdadera *historia*, ora que ésta se reduzca a una acumulación (Kant), ora que ella proceda de una "dialéctica" (Hegel), que en verdad es su *negación* (y que por añadidura en este caso nunca es *durchgeführt*, puesta por obra y aplicada).

Esa relación de la matemática con la realidad física *dice* algo *del mundo*. El mundo físico *es* ensidizable (matematizable). Lo es, no por diversas maneras (arbitrarias, *anything goes*); no hay dos teorías de la gravitación para los fenómenos corrientes (desde la molécula a las galaxias), sino que hay una y sólo una teoría; pero esa teoría lo es *de manera diferente* según el estrato de este mundo que se considere (que se descubra, que se construya, que se cree). La relación entre esos estratos *no es* ensidizable ella misma, no es posible construirla. Y el sujeto de conocimiento —es decir, en realidad, la sociedad/individuo indisociables, el sujeto "científico"— *re*crea esta organización ensídica relativa al primer estrato natural en el que vive y por el que vive. Pero también ese "sujeto", a partir de una doble ruptura producida en la historia, primero cuestiona la dependencia de esta organización ensídica respecto de sus propias significaciones imaginarias y luego crea libremente, bajo ciertas coacciones mínimas (en la matemática y mediante la matemática), sistemas o casi sistemas ensídicos aparentemente gratuitos, de los cuales sin embargo un gran número corresponde de una manera u otra a la organización de este o aquel estrato del ser/ente físico.

La historia de la ciencia tiene pues dos aspectos. Por un lado, está el despliegue, la elaboración de la lógica ensídica. Este hecho sobre el cual se ha reflexionado insuficientemente, alimentó las ilusiones asociadas a las ideas de progreso, la ficción asintótica, las ingenuidades (aun en Kant) sobre el caracter acumulativo de la ciencia. Por cierto que —desde la hominización, ¡y aun antes!— hay "progreso" de cierto saber; luego nos ocuparemos de este punto. Pero si se lo considera únicamente desde un punto de vista "pragmático" como aumento de un dominio instrumental, de un creciente dominio sobre el ambiente, este progreso fue en verdad recreación y reconquista de la organización del primer estrato natural. Por otra parte, dicho progreso dependió cada vez del magma de las significaciones imaginarias de la sociedad considerada. De manera que lo que hoy llamamos ciencia es claramente un sector del magma imaginario occidental, pues únicamente *aquí* se quiso (y casi se lo logró) separar lo ensídico de todo lo demás, de manera que lo simplemente lógico, lo simplemente instrumental, lo simplemente formalizable se convirtieron en las significaciones imaginarias dominantes. Pero, aun dentro de este período histórico, el avance no se realiza ni puede realizarse por simple elaboración de lo ensídico, y menos aun, desde luego, por la acumulación de los resultados experimentales y de las observaciones. ¿Qué experiencias decide uno hacer? ¿Y por qué? ¿Qué es uno capaz de ver en lo que observa? ¿Y mediante qué se lo ve? En los grandes casos, ese avance se realiza por *rupturas*, es decir, por el surgimiento y la creación de nuevos esque-

mas imaginarios referidos a lo "real" (o a la matemática). En este sentido, es radical la diferencia entre lo que se puede simbolizar (para tomar los casos más indiscutibles) con los nombres de Newton y de Einstein, por un lado, y de Dulong y Petit o Balmer, por el otro. Lo que dice Kant en el § 47 de la *Crítica del juicio* (la distinción sería sólo de "grado") muestra su incomprensión de aquello de que aquí se trata y la incapacidad de su concepción para dar su lugar a una *imaginación relativa a las ideas*. Diez mil Balmer que trabajaran durante diez mil años no habrían podido escribir los *Principia philosophiae naturalis*.

Lo imaginario y la imaginación intervienen pues de manera cuádruple en nuestra cuestión:

—como recreación u construcción por la sociedad de una dimensión ensídica que llega efectivamente al primer estrato natural sin "copiarlo" en modo alguno;

—como primer cuestionamiento de la penetración de lo ensídico por lo imaginario heredado e instituido y como creación del *logos* y del *logon didonai;*

—como mira de separación de lo ensídico respecto de todo lo demás y como surgimiento y predominio de las ideas imaginarias de la *ilimitación* u de la *artificialidad*, lo cual determina el nacimiento de la ciencia occidental moderna propiamente dicha;

—como trabajo continuo de lo imaginario en el seno de esta ciencia, trabajo que se manifiesta en la creación de nuevas teorías que alcanzan a otros estratos del ser/ente.

En este asunto, la ingenua idea de "progreso" es tan ridícula como lo es la increíblemente superficial idea de la simple "eliminación de lo falso", de la eliminación de la falsificación. Aparentemente Sir Karl y sus prosélitos no son capaces de pensar simultáneamente estas dos cosas: que la teoría de Newton es falsa, si se consideran sus propias pretensiones a una verdad sin restricciones y si se considera que esas pretensiones están encarnadas en sus axiomas, y que la teoría de Newton es verdadera (o, mejor, exacta) en un dominio de validez en el que Newton ni siquiera habría podido soñar cuando creaba su teoría (no a causa de las *dimensiones*, sino a causa de la *naturaleza misma* de los objetos que entraban en juego en ese dominio). Y esto, aunque de manera opuesta, es lo que no pueden comprender Feyerabend y otros. Lo que tenemos aquí es *historia*. No acumulación, no adición o simple progreso. Las supuestas adquisiciones sólo lo son cuando obligatoriamente son retomadas, reconquistadas, reinterpretadas. Después de todo, esto es lo que ya decía Goethe de toda herencia.

De manera que en esta historia (la historia de la ciencia), son dos las grandes rupturas: la inaugural griega y la europea moderna, que dista mucho de ser la simple readopción y continuación de la primera. En este sentido debemos desconfiar de toda generalización sobre la historia de la ciencia: no podemos hablar de ella como si fuera posible verificar nuestras enunciaciones con un número indefinido de casos; en cierto modo nuestro objeto no tiene más que cuatro siglos de existencia que abarcan tal vez cuatro o cinco verdaderas "revoluciones" para emplear el término de Kuhn. Pero también habría que dejar de presentar esta historia como una serie de partidas de ajedrez... o, en la visión opuesta, como pasos de sonámbulos. Habría que restituirle su lógica interna: lógica de la cre-

ación imaginaria bajo la doble obligatoriedad de la referencia a lo "real", por un lado, y de la "continuidad", por el otro;[37] lo imaginario englobado por lo imaginario de la sociedad y del período histórico en que está anclado.

Pero, al mismo tiempo, no podemos desconocer la continuidad *sui generis* que vincula nuestra ciencia con sus orígenes griegos. En efecto, más allá de la ruptura de que he hablado, subsiste el suelo común desbrozado por primera vez por los griegos. El *logon didonai* está siempre presente, es decir, está hoy *aquí* y se traduce asimismo en exigencias comunes y centrales. Por una parte, los *criterios internos últimos* continúan siendo los mismos. Tal vez pueda uno quedar sorprendido o decepcionado por algún razonamiento de Aristóteles expuesto en los tratados biológicos y hasta en la misma *Física*; pero nunca hemos dudado de que Aristóteles habría aceptado tanto como nosotros y quizá más que nosotros el ser refutado por un razonamiento lógicamente válido o por un contraejemplo empírico pertinente. Nosotros ya no podemos hablar en el lenguaje aristotélico, pero estamos íntimamente convencidos —y creo que con razón— de que fácilmente induciríamos a Aristóteles a hablar en el nuestro. Por otra parte, el *referente externo* o el objeto se perfila de todas maneras como semejante. No es idéntico: la definición de la *phüsis* que da Aristóteles (el conjunto de los seres entes que tienen en *sí mismos* el principio de su movimiento, definición siempre verdadera a mis ojos) no sería aceptada por la gran mayoría de los científicos de los cuatro últimos siglos, ya a causa del teísmo de éstos, ya, lo que es más ridículo, a causa de su materialismo. Pero Aristóteles y nosotros estaríamos de acuerdo en considerar ese ser/ente, lo que pueda ser, *oti pot' estin, whatever it may be, was immer es sein mag, en sí mismo y por sí mismo* y no como un sueño de Brahma o una manifestación de Yahvé.

Habíamos partido de una serie de afirmaciones que contenían virtualmente nuestras preguntas. Reformulemos, pues, claramente estas últimas al llegar a este final que es evidentemente provisional:

— ¿cómo debe ser el mundo para que sea posible cierta ciencia (más allá de la simple supervivencia del ser vivo y, por lo tanto, de nosotros)?

— ¿cómo debe ser *ese mismo mundo* para que sea posible una verdadera *historia* de la ciencia (*no* acumulativa, *no* aditiva, *no* "progresiva")?

— ¿cómo, por fin, debe ser el "sujeto cognoscente" para que pueda crear primero y trastornar y conservar después esta ciencia y su historia?

En virtud de lo que hemos elaborado y expuesto, podemos aportar algunos elementos de respuesta. El mundo físico debe ser "localmente" ensídico... o bien, en ese mundo, lo ensídico debe ser "en todas partes denso". Pero ese mundo no forma un "sistema" ensídido; está estratificado y su estratificación es irregular, heterogénea. (Evidentemente no hablamos aquí de los elementos constitutivos últimos de la materia, sino que nos referimos a lo que *verdaderamente es*, a *for-*

[37] En este camino, abierto por el gran Pierre Duhem —y casi olvidado en Francia—, el admirable libro de Thomas Kuhn, *Black Body Theory and the Quantum Discontinuity*, 1894-1912, Clarendon Press, Oxford y Nueva York, 1978, representa un modelo que será difícil superar.

mas y a *leyes*.) La historia de la ciencia muestra que el mundo no es ensidizable *en su totalidad*, sino que lo es casi indefinidamente por *fragmentos* y que en los casos decisivos el enlace y empalme de esos fragmentos es sencillamente un fenómeno *de hecho* (traducido en nuestra escala por relaciones numéricas). Esto es cierto en cuanto al mundo estrictamente "físico", sin hablar de las diferencias de otra naturaleza que separan lo físico de lo biológico y estas dos esferas de lo psíquico y de lo historicosocial. El "sujeto cognoscente", por fin, no es ni puede ser un *yo* y menos aun un *yo lógico*. Lenguaje y entendimiento son creaciones historicosociales, instituciones imaginarias que deben imponerse a la psique singular y que permiten a ésta hacer algo con los restos de su organización ensídica prehumana. No hay *egolenguaje*, así como no hay *monoentendimiento*, puesto que la existencia historicosocial es una condición *absoluta* de la subjetividad. Y esta subjetividad dista mucho de ser "simplemente lógica" ni siquiera en su funcionamiento lógico y cognitivo. En el sujeto —en el sujeto singular— hay potencia creadora y precisamente en el dominio del saber, potencia que es fuente de innovaciones. Al alterar su saber —el saber historicosocial establecido cada vez—, el sujeto no se adapta sino que *establece* nuevas *figuras pensables* del ser/ente como susceptible de ser conocido y pensado. Y el sujeto puede hacerlo sólo porque es también y sobre todo *imaginación radical*, potencia de presentación virtualmente comunicable, figurable y expresable. No podría hacerlo únicamente mediante su razón o mediante su entendimiento. Razón y entendimiento pueden inventar y controlar, sistematizar o deducir, pero no pueden *establecer* nada que sea *nuevo* y que tenga *contenido*.[38] Pero sin el lenguaje, sin el entendimiento, sin la referencia a una "realidad" y hasta a una tradición de investigación, la imaginación radical sólo produciría fantasmas privados; con el lenguaje, el entendimiento y la referencia a la realidad, esta imaginación puede crear un *saber*.

Debemos comprender que el ser está esencialmente estratificado y lo está, no de una vez por todas y definitivamente, sino que lo está "diacrónicamente": la estratificación del ser es asimismo una expresión de su autocreación, de su temporalidad esencial, esto es, del ser como permanente *por-ser*.

Debemos comprender también que *hay* verdad, y que *la verdad hay que hacerla* y que para alcanzarla debemos *crearla*, lo cual quiere decir, en primer lugar y ante todo, *imaginarla*.

También aquí el gran poeta es más profundo y más filósofo que el filósofo. "Lo que ahora está probado fue primero puramente imaginado", escribió William Blake.[39]

París, 9 de diciembre de 1985

[38] El kantismo es directamente empirismo ordinario y relativista en lo que se refiere al *contenido* del saber. En *L'élément imaginaire* volveré a ocuparme de las profundas razones que hacen imposible, en el contexto kantiano, una *phantasia* pensante (a diferencia de Aristóteles; véase *supra* "El descubrimiento de la imaginación").

[39] "*What is now proved was once only imagin'd.*" Esta afirmación evidente y deslumbradora (citada por A. Ashtekar, *op. cit.*, pág. 1404) es el proverbio nº 33 de los "Proverbs of Hell" contenidos en *The Marriage of Heaven and Hell*. Agradezco a Cliff Berry y a David Curtis el haber localizado para mí la referencia exacta.

LOS CONTENIDOS DE ESTE LIBRO PUEDEN SER
REPRODUCIDOS EN TODO O EN PARTE, SIEMPRE
Y CUANDO SE CITE LA FUENTE Y SE HAGA CON
FINES ACADÉMICOS, Y NO COMERCIALES

Filosofía
Serie CLA·DE·MA

gedisa
editorial

Cornelius Castoriadis
Los dominios del hombre

¿Qué pasa con nuestra época, marcada por una crisis sin precedentes de la razón, un derrumbe de la imaginación política y un generalizado abandono intelectual?

Se han diluido todos los criterios, se han evaporado los más elementales puntos de referencia. Es una época vaga como ninguna otra que configura un extraño vacío y una blanda vacuidad que hacen imperiosa la exigencia de pensar con lucidez y rigor. En este libro, Cornelius Castoriadis da testimonio de su obstinada lucidez en la exposición de lo que él mismo llama sus «ideas madres», porque como responsables de nuestro destino tenemos la obligación de incidir en un despertar posible mediante la crítica sin indulgencia del «orden de las cosas» y el retorno a las fuentes de nuestra tradición greco-occidental.

Cofundador con Claude Lefort de la legendaria revista *Socialisme ou barbarie* (1949-1965), Castoriadis fue autor de algunos de los principales textos que definieron las ideas y la orientación del grupo y de la revista. Inicialmente muy atacada por sus análisis críticos del régimen soviético, del estalinismo, la burocracia y el totalitarismo, con el tiempo, manifestar adhesión a estas esclarecedoras y originales ideas ha pasado a convertirse en una especie de virtud política e intelectual.

Cornelius Castoriadis (1922-1997) ha sido uno de los intelectuales más capaces y creativos de la segunda mitad del siglo XX y uno de los pocos en atreverse a abordar de manera global las piedras angulares de nuestro ser social. En este sentido, su trayectoria intelectual representa un genuino proceso de liberación mental caracterizado no sólo por el cuestionamiento crítico del pensamiento heredado, sino también por la apasionada reconstrucción de las preguntas esenciales necesarias para una acción y un pensar emancipadores. Publicó numerosas obras de análisis social y de filosofía política, entre las que destacan *La institución imaginaria de la sociedad*, *El ascenso de la insignificancia* o *La exigencia revolucionaria: reflexiones sobre filosofía política*.

ISBN 978-84-7432-299-6
9 788474 322996
302331